UNA ERA PARA LA CONSCIENCIA

Un enfoque multidisciplinario
a cargo de 18 autores destacados

PRÓLOGO DE

CLAUDIO NARANJO

EL GRANO Đ MOSTAZA

ENCUENTRO MUNDIAL DE VALORES

UNA ERA PARA LA CONSCIENCIA

UN ENFOQUE MULTIDISCIPLINARIO A CARGO DE 18 AUTORES DESTACADOS

Título: Una era para la consciencia
Subtítulo: Un enfoque multidisciplinario a cargo de 18 autores destacados
Autor: Claudio Naranjo et al.
Primera edición en España: septiembre de 2019

© para la edición en España, El Grano de Mostaza Ediciones

Impreso en España
Depósito Legal: B 19225 -2019
ISBN: 978-84-120724-1-9

El Grano de Mostaza Ediciones, S.L.
Carrer de Balmes 394, principal primera
08022 Barcelona, Spain
www.elgranodemostaza.com

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (‹www.conlicencia.com›; 91 702 19 70/93 272 04 45)».

INTRODUCCIÓN

SOBRE EL ESPÍRITU DE LA CONTRACULTURA Y SU SUEÑO DE UNA NUEVA ERA

Claudio Naranjo

¿Cómo caracterizar la mentalidad de eso que a veces se llamó la “Nueva Era”, a veces “la Revolución de la Consciencia” o la “Contracultura”, y que se asoció primero a los *beatnicks* de California, luego a los hippies, y por último se volvió un movimiento masivo de extraordinaria productividad, del cual derivaron nuevas formas de psicoterapia y de búsqueda espiritual, movimientos políticos, una nueva ola del feminismo, la ecología y todo un movimiento musical popular asociado al rock & roll?

Si quisiéramos definir el espíritu de la contracultura más allá de sus derivados específicos (como el movimiento por los derechos civiles, la asociación de estudiantes por una sociedad democrática o la psicología humanista), podríamos decir que una característica incuestionable fue la consciencia de la perversión masiva de la “cultura” como tal, o incluso la destructividad del espíritu de la civilización occidental.

Ya Rousseau había planteado la visión de la sociedad como una aberración y como una causa de la corrupción de la mente individual de las personas, e incluso podríamos remontarnos a los cristianos apocalípticos y decir que su visión de Cristo en el mundo como crucificado ya implicaba una visión del mundo entero como una consciencia crucificadora (pues tanto el Cristo de San Juan como “voz que clama en el desierto” o la historia de Herodes como un perseguidor de los inocentes, trasmitían la noción de que la verdad está, por así decirlo, cabeza abajo en un mundo antiespiritual).

Pero fue con la aparición de la contracultura en los años sesenta

cuando emergió un sentir colectivo que implicaba una des-idealización de la civilización misma. Y si para los místicos antiguos la visión de Cristo como una consciencia incompatible con la del mundo constituyó parte de un saber esotérico (comparable a la noción de la “sabiduría loca” del budismo, conscientes de cómo la sabiduría debe aparecer loca en un mundo ignorante), en el curso de los años sesenta se volvió *vox populi* que el mundo está mal, y que la cultura dominante es una especie de locura compartida de la cual más vale independizarse o des-identificarse, según el famoso llamado de Tim Leary a desentenderse del mundo de la conformidad: “Drop out”.

Precisando mejor la visión de los jóvenes de la Nueva Era, no diría que llegaran a la formulación de un alternativismo muy definido, pero sí coincidieron en una percepción crítica del autoritarismo imperante, tanto en la familia como en las instituciones, comenzando por el gobierno que, por aquel entonces, enviaba a los jóvenes a una cuestionable destrucción de Vietnam, incluyendo la limitación de los programas universitarios y expresándose incluso en la ruptura de convenciones tales como la prohibición de palabras groseras (como en el Free Speech Movement) o incluso que los estudiantes pudieran poner los pies sobre sus pupitres o sobre las mesas de la biblioteca. Y porque se percibió durante aquella época con más claridad que nunca la destructividad inherente a la familia patriarcal,[1] los jóvenes se atrevieron a discrepar de las opiniones de sus mayores más de lo que lo hacían con anterioridad, de modo que se observó un incremento del Generation Gap, y se desconfió también de las certezas de quienes hablaban en nombre de los padres de la patria o de los padres de la Iglesia. Seguramente, a partir de tal cuestionamiento del autoritarismo podemos entender la superación de diversos tabúes, como las limitaciones convencionales de la libertad sexual y la inhibición de la protesta natural ante toda clase de injusticias, ya sea de género o raza.

Pero no deberíamos definir el espíritu de la Nueva Era a partir del antiautoritarismo, o a partir de las correspondientes libertades, sino también a partir de un nuevo espíritu de búsqueda que llevó a que las personas ya no estuviesen satisfechas con las supuestas

verdades que les ofrecía la cultura. Y así como Nietzsche, famoso por su afirmación de que “Dios ha muerto”, fue un profundo místico, cuyo “superhombre” no fue otra cosa más que la mente despierta y liberada, los jóvenes que se desinteresaron de los valores convencionales, lo hicieron llevados por la sinceridad de una búsqueda más exigente, que los llevó a percibir como obstáculos en su camino las respuestas banales y estereotipadas que la cultura les ofrecía. Por esto, podemos decir que el espíritu de la Nueva Era fue un espíritu neo-chamánico, ya que, característicamente, el chamanismo reúne en sí la aspiración espiritual y la necesidad de sanar la propia mente.

Así como los psicoterapeutas sabemos que el proceso que puede llegar a sanar la mente es un conocimiento de la propia obscuración —que constituye algo así como un “descenso a los infiernos” que conlleva también la aceptación del sufrimiento propio de la transformación—, podemos decir que la cultura naciente de los años sesenta en California —que llegó a inspirar al mundo entero— fue una cultura de aventureros espirituales que no buscaban tanto el placer (como las autoridades supusieron, ni aun menos la evasión de la vida real) como la verdad, incluso al precio del sufrimiento personal. Y, naturalmente, también es coherente la descripción de la nueva cultura con la naturaleza de la experiencia psicodélica, que ofrece a los buscadores sinceros algo así como un descenso sanador a los infiernos y una visión de una consciencia superior; no cabe duda de que los psicodélicos constituyeron un factor fundamental en la así llamada “Revolución de la Consciencia” (porque también ha sido notable el uso de alucinógenos en la cultura chamánica; no solo la intensificación de la búsqueda terapéutica y espiritual sino el interés por los psicodélicos, se pueden considerar argumentos para la caracterización de la contracultura como neo-chamánica).

Con el tiempo, entrarían en el horizonte disciplinas científicas y gremios profesionales como los de la psicología humanista, la psicología transpersonal, y aparecería en el horizonte filosófico la noción de cambio de paradigma,[2] pero el fondo común de tales desarrollos fue el espíritu neo-chamánico implícito de la cultura, con

su disposición a dejar de lado modelos limitados y su apertura a influencias sabias, que a su vez llevó a que la Nueva Era significara una apertura hacia las influencias orientales, tanto a través de libros que por aquel entonces se tradujeron y publicaron, como por la gradual llegada de maestros orientales de las distintas disciplinas sapienciales en el mundo.

¿Qué se puede decir de la visión positiva que los jóvenes de la Nueva Era albergaron respecto a una sociedad feliz? Creo que debemos reconocer que los buscadores de aquel tiempo no se interesaron tanto por el pensamiento formal como por haber llegado a formularlo; como ocurre con un niño que, a pesar de saber lo que no le gusta, no puede aún llegar a decir cómo querría que fuese el mundo en que vive. Y así como Leary planteaba en su famoso *dictum* (*turn on, tune in, drop out*), también los inspirados héroes de la contracultura sabían bien lo que *no* querían, y se sintieron movidos hacia una mayor justicia, hacia el pacifismo y hacia un sentimiento fraternal que los llevó muchas veces a formar comunidades experimentales; además, cierta recuperación de la inocencia erótica los condujo a la innovación de formas convencionales de vida. Diría que el espíritu de la contracultura nunca llegó a encarnar en un modelo sociopolítico, o siquiera en un modelo terapéutico más que fragmentario. Solo los jóvenes de aquel tiempo sabían que debían entregarse a su propio proceso de transformación, esperando que este los llevara algún día a una mayor sabiduría. Y por eso, al abordar el tema que se me encomienda, lo hago con la actitud de quien pretende decir lo que nunca llegó a hacerse del todo explícito.

Comenzaré planteando que el espíritu de la contracultura sintió acertadamente a qué se oponía sin llegar nunca a nombrarlo, aunque debemos llegar a nombrar la naturaleza del enemigo común de la humanidad para poder entender su alternativa de forma lúcida. Naturalmente, después de los cincuenta y tantos años transcurridos desde el tiempo de la Nueva Era, nos resulta mucho más fácil hacerlo, y ya Castells lo viene proponiendo en su lúcido análisis en *Millennium*,[3] al observar que lo que cambia en nuestra época de vertiginosa transformación social es fundamentalmente la

desintegración de la sociedad patriarcal. En mis propios términos prefiero decir que la gran plaga de la humanidad, tan íntimamente asociada a la civilización como para que nos cueste reconocerla como tal, es la estructura patriarcal intrínseca a cada una de las civilizaciones clásicas, que se ha asociado a una determinada estructura de las relaciones humanas en la familia y también a una forma específica de mentalidad a la que llamo la *mente patriarcal.* Esta encarna ante todo en la familia patriarcal —y en la institución legal del *pater familias*, que la ley romana formalizó, aunque seguramente había existido ya desde tiempos inmemoriales—, en la que el padre es el dueño de la mujer y de los hijos.

Pero ya es hora de que nos demos cuenta de que, cuando se establece entre seres humanos una relación de propiedad, desaparece eso que Buber ha llamado la relación Yo-Tú; y por lo tanto, donde el padre es el dueño de la mujer no puede haber relación propiamente tal, o, si se quiere, relación sana, pues una relación de propiedad entraña violencia. Y donde hay violencia contra los niños, queda abortado el desarrollo humano, y la sociedad pasa a estar constituida por personas inmaduras.

Dos ordenes de represión operan en la familia patriarcal: la represión que ejercen los padres sobre los niños y la represión del hombre (apoyado por el consenso social) sobre la mujer. Por extensión, podemos decir también que en cada uno de nosotros el aspecto masculino de la mente, asociada al intelecto, desvaloriza y explota a la parte materna, que se orienta a la empatía y al cuidado, y también inhibe, criminalizando, a nuestro “niño interior”, que es la voz de nuestros deseos. Además, para que se pueda sostener un orden tan injusto y anormal es necesario que se pierda consciencia de tal aberración; y para ello debe operar ese obscurecimiento de la consciencia que los teólogos y las tradiciones sapienciales de oriente han llamado “ignorancia”.

No me explayaré aquí sobre cómo pudo originarse este orden tan anormal al que los estudiosos de la mitología se refieren como la “caída del hombre”, más allá de mencionar que la teoría más plausible acerca del misterioso reto al que respondieron las civilizaciones fue que el calentamiento de la Tierra, después del

tiempo del derretimiento de los hielos de la última edad glacial, llevó a una disminución de la productividad de los terrenos en que se asentó la cultura sedentaria neolítica original. Al no ser esta suficiente para alimentar a sus pobladores, estos se vieron obligados a migrar en busca de recursos, volviéndose depredadores, por lo que esta interpretación equivale a plantear que somos descendientes de esos “bárbaros”, y que nuestra civilización es una forma auto-idealizante de barbarie que desconoce su propio bandidaje al llamar “bárbaros” a “los de más allá”: las facciones enemigas en una lucha de cada grupo contra los demás por el poder, tal como sigue siendo el caso hasta nuestro tiempo entre las naciones.

En síntesis: nuestra condición patriarcal y civilizada se originó, como la neurosis individual, en una antigua situación traumática, y se acompañó no solo de progresos tales como la escritura, los grandes centros urbanos y los templos, sino también de esclavitud, inequidad, violencia y deterioro ético. Aunque podemos pensar que al comienzo se tratara de un patriarcado benévolo liderado por sacerdotes (como los más antiguos faraones), ya conocemos la historia de cómo el patriarcado religioso se transformó en un patriarcado militar y, luego, en un patriarcado fundamentalmente económico, en que la autoridad violenta es menos visible.

Volviendo al tema de la contracultura, entendida como una reacción del siglo xx contra el espíritu patriarcal, ¿no podría decirse que estuvo implícita en tal repudio una crítica a la dictadura de lo económico? Ciertamente, tuvo una influencia sobre la “nueva izquierda” de la época no solo Marcuse (portador de la herencia combinada de Marx y Freud que caracterizó la escuela de Frankfurt), sino también un anticapitalismo nuevo y popular intrínseco a la contracultura, que fue inspirado por una percepción de primera mano sobre el carácter voraz y explotador de lo que comenzó entonces a llamarse el “establishment” que, a su vez, inspiró las iniciativas de experimentación política comunitaria, típicamente colaborativas y ajenas al espíritu de lucro. Por ello, aunque tales iniciativas fuesen más prácticas que teóricas (en tanto que la formulación de una ideología crítica a la noción del *“homo*

economicus” debiese esperar a Hanna Arendt), podemos afirmar que también la idea de que debemos despedirnos del modelo económico de la vida y de la sociedad si queremos recuperar lo humano, fue parte del sueño de la contracultura, por más que la reafirmación posterior del conservadurismo esté aún muy lejos de haber entrado en la cultura.

En síntesis, la percepción del *establishment* o sistema del mundo como violento, ávido de lucro, explotador, machista, no solidario y represivo, generó iniciativas pacifistas, solidarias y libertarias; pero diría que la contracultura no se interesó tanto en darle forma intelectual a su sueño de una nueva era en la medida en que se sintió que la Nueva Era estaba ya amaneciendo, por lo que se llamó la “Revolución de la Consciencia”, y debido también a una fe en que la nueva consciencia de las juventudes cambiaría el mundo de una manera independiente de toda política. En otras palabras: una convicción en que la transformación individual sería la clave de la transformación colectiva.

Recuerdo que ya hacia las postrimerías de la Nueva Era, a mediados de los años setenta, asistí a una de las reuniones anuales de la Asociación de Psicología Humanista celebrada en Toronto, durante la cual alguien aludió a la situación de nuestra época como un nuevo cruce del mar Rojo (en alusión al viaje interior que lleva a las personas de “esta orilla” a la otra orilla del despertar espiritual y su encuentro con una realidad más profunda) que ya no podría seguir siendo solo el camino solitario de unos pocos místicos o chamanes en cada generación, y que así como en el texto del Éxodo bíblico una multitud debió seguir a Moisés en el cruce del mar Rojo, hoy en día, también será necesario para el advenimiento de una sociedad sana que una multitud de personas haga la gran travesía de su transformación personal.

También recuerdo que en esa misma reunión Willis Harman comparó a la generación de buscadores de ese tiempo a las células imaginales que en el curso de la metamorfosis de una mariposa determinan la estructura del organismo adulto que emergerá de la crisálida; y podemos preguntarnos si acaso este proceso de transformación silenciosa de muchos no ha estado operando en la

evolución de la sociedad pese a la brutalidad creciente de la política y el fracaso paulatino del orden económico.

Pero al asegurar que la contracultura no llegó a precisar que el *establishment* no era otra cosa que el espíritu de la sociedad patriarcal, he querido preparar el terreno, por así decir, para afirmar que, una vez que comprendemos que el espíritu patriarcal ha constituido el fondo de nuestras patologías individuales y colectivas, tal perspectiva seguramente podrá servirnos a manera de trampolín para concebir con más precisión cómo pudiera ser una sociedad sana o alternativa. Y como punto de apoyo para tal reflexión acerca de una sociedad sana, me parece especialmente importante lo que hemos llegado a comprender acerca del *proceso de transformación sanadora de la mente patriarcal individual en una mente equilibrada y plena,* que no es otra cosa que una mente que ha recuperado su integridad a través de la superación de su fragmentación limitante.

He planteado que en la mente patriarcal opera una doble represión análoga a aquella que se da en la familia tradicional, en la cual el patriarca desvaloriza y explota, por una parte, a la mujer y, por la otra, a los hijos. Dicho en términos neurofisiológicos: nuestro hemisferio intelectual racional, al servicio del espíritu paterno dominante de nuestra sociedad explotadora y violenta, ha llegado a eclipsar tanto nuestra aptitud maternal solidaria y empática (hoy asociada al sistema límbico que hemos heredado de nuestros ancestros mamíferos) como nuestro cerebro primitivo instintivo reptiliano; y, además, hemos perdido el navegador interno que es la voz de nuestro hemisferio cerebral intuitivo, que podría informarnos de que vamos por mal camino; pues tanto creemos hoy en día a la ciencia que somos incapaces de ver lo obvio a menos que nos lo ratifiquen los académicos en forma análoga a como antes de la edad del racionalismo se buscaba la aprobación eclesiástica.

Pero hemos ido comprendiendo, a través de la era de la psicoterapia y de la búsqueda espiritual que alcanzó su auge en los tiempos de la contracultura, que el proceso de recuperación de la salud es uno de reintegración intrapsíquica que nos va llevando a la condición de seres que no solo saben pensar racionalmente, sino que han recuperado su potencial amoroso o compasivo, la

capacidad de obedecerle a su sana sabiduría instintiva y también la intuición de estar o no bien encaminados en nuestro proceso de desarrollo psico-espiritual.

Este modelo podría aplicarse también a la transformación posible de la sociedad patriarcal en una sociedad tri-unitaria, fundada en nuestra naturaleza trina como tri-cerebrados, en que el instinto, el afecto y la razón se asocian a tres sub-personalidades comparables a las de la familia biológica. Pero ¿cómo sería esa sociedad sana en que ya no imperen los valores rapaces y violentos del orden patriarcal sobre los valores matrísticos ni sobre el aspecto filial o instintivo de nuestra naturaleza? Basta con formular esta pregunta para relativizar la respuesta implícita de muchos que han imaginado al paso atrás al espíritu matrístico como una vuelta al paraíso perdido. En realidad no tenemos evidencia de que la era matrística de nuestra vida colectiva nos haya reportado una felicidad estable, y los indicios de que haya habido problemas con la tiranía de grupo se encuentran en la mitología, que celebra, por ejemplo, a Perseo en su triunfo sobre la paralizante Medusa.

Erich Fromm ha imaginado que en cierto momento de la prehistoria los hombres debieron de librar una revolución contra la superestabilidad del mundo materno, al que describe como uno de unión incestuosa y paralizante con la Tierra, y hay quienes piensan que ya el neolítico con su sedentarismo y la domesticación de los animales constituyó el comienzo de nuestra “caída”, pues, al apropiarnos de un territorio, afirmamos un principio de propiedad que llevaría a incontables complicaciones, y también porque la domesticación de los animales nos condujo a la domesticación de nuestros hijos. Hay, además, indicios arqueológicos de que no todos estuvieron felices con el paso a la vida sedentaria, y la humanidad arcaica parece haberse dividido entonces entre los matrísticos-comunitarios y los que prefirieron la libertad y la independencia de la vida nómada, en que cada individuo preservaba una mayor libertad.

Volver al espíritu pre-comunitario sería volver a la anarquía, y este es otro ideal que algunos defienden como principio de una sociedad alternativa. Pero ¿no sería posible que, así como en el modelo republicano concebido por Montesquieu (en que el poder ejecutivo,

el legislativo y el judicial se equilibran protegiéndonos de sus posibles excesos), pudieran equilibrarse en una sociedad sana el principio anárquico de la voluntad individual, el principio de colaboración tribal y el principio de autoridad jerárquica?

Los anarquistas de hoy dicen que la autoridad es demasiado peligrosa, pero ¿no es peligrosa también la tribalidad democrática, con su implícito imperio de la mediocridad, e igualmente peligroso que la anarquía se pueda convertir en un individualismo voraz? Me parece conveniente considerar que cada uno de los tres tipos de gobiernos que la humanidad ha conocido tiene un potencial sano y una posibilidad de degradación, y así como una buena anarquía es una en que el individuo, llevado por una intuición superior, sabe encontrar su lugar en el orden social de manera análoga a como el instinto opera a la perfección en una colmena de abejas, el trauma que la especie humana ha conocido desde su experiencia de hambre colectiva durante la última edad glacial ha alterado la posibilidad de esa sana anarquía por el desarrollo de una voracidad que, como fantasma de un hambre milenaria, sigue haciendo que los humanos seamos algo así como cripto-caníbales.

Lo mismo puede decirse de la tiranía tribal, que puede ser sana cuando *vox populi vox dei*, o enferma por el efecto limitante de la conformidad que caracteriza los fenómenos de masas. Y no solo en grupos grandes parece tener lugar un empobrecimiento de la mente individual, como ya observaba Cicerón al decir que cada senador romano era una gran persona, pero que el Senado en su conjunto se comportaba como un idiota. ¿Y qué decir del gobierno central jerárquico y autoritario? La historia nos ha dado ejemplos de tiranos benignos y tiranos destructivos en su odio o en su ebriedad de poder. En principio, entonces, la idea de un gobierno heterárquico, en que estén conjuntamente presentes la voz de la libertad individual, la voz de la comunidad y la voz de la sabiduría de los líderes elegidos, podría constituir una situación en que cada una de tales voces pueda ser estimulada a mantener una forma de expresión sana.

Hoy en día, la tentación de querer liberarnos de la autoridad paterna, que tan destructiva ha sido durante tanto tiempo, ha llevado

a que los jóvenes “indignados” se hayan inclinado por lo que pareciera una opción anárquica. Pero creo que debemos tomar en cuenta la experiencia terapéutica con grupos, en que se ha mostrado que los procesos de auto-organización grupal son muy lentos, y que la presencia de un facilitador tiene un claro efecto catalítico sobre el proceso sanador. La respuesta teórica, entonces, me parece que no deba ser el rechazo a la autoridad sino su recontextualización, tomando las medidas de seguridad necesarias para la prevención de su degeneración en despotismo violento.

Pero para terminar ya con esta breve tesis de que la alternativa a la sociedad patriarcal no sea una sociedad matrística ni una sociedad anárquica, sino una sociedad heterárquica, quiero enfatizar mi convicción de que, para que ocurra la transformación de la sociedad, nada importará más que una “Política de la Consciencia”; es decir, una política que deje ya de desentenderse de los valores éticos pero que, más allá del moralismo represivo y autoritario, se interese por las virtudes fundadas en el desarrollo humano sanador. Dada tal voluntad política de fomentar el desarrollo humano, no importará tanto que podamos construir una sociedad alternativa de acuerdo a un plan preciso, sino que sepamos encaminarnos a ella, dejando que tal sociedad feliz emerja de nuestra realización colectiva personal o “nos llegue”, como el Apocalipsis de San Juan describe que la estructura precisa de una “Jerusalén Celeste” desciende sobre la humanidad.

Termino estas paginas con una afirmación de mi propia fe, de que así como la transformación individual pasa por una muerte del ego (que es algo así como una quiebra interior y una renuncia a una forma obsoleta en que fuimos condicionados por las circunstancias tempranas de nuestra vida), y culmina en el renacimiento a una vida nueva; así también en el mundo social debemos estar preparados para comprender que seguramente atravesaremos por un proceso análogo de muerte y renacimiento colectivo; o, dicho de otro modo: debemos esperar que la crisis ya avanzada de la sociedad patriarcal no constituya algo puramente negativo, sino como algo indispensable al surgimiento de la sociedad sana que esperamos. Y por eso suelo decir que “nuestra esperanza está en nuestro

naufragio”.

---

1. Cooper.
2. Thomas Kuhn.
3. *End of Millennium.* La era de la información Vol. III.

CAPÍTULO I

MENTE GLOBAL

Tarthang Tulku

CONOCIMIENTO GLOBAL

La historia de la cultura humana parece basarse en ritmos conocidos

Desde el despertar de nuestro linaje humano hemos ido marcando todas las cosas que se repiten. Esta consciencia ha determinado nuestras siembras y nuestras cosechas, e incluso antes de que los seres humanos se asentaran de forma permanente, cuando nos desplazábamos siguiendo las migraciones de los rebaños, también debimos de percibir patrones repetitivos en nuestro transitar.

Sin embargo, a pesar de estas variaciones, existía una continuidad en el ritmo del tiempo. Los seres humanos éramos heliotropos, seguíamos al sol, y las estaciones marcaban el orden de nuestras actividades.

Las dimensiones y direcciones de nuestra experiencia son expresiones del ritmo; reflejan la cadencia de señales repetitivas que se emiten y se reciben. Mientras perseguían a sus presas campo a través, los humanos de las civilizaciones antiguas trazaban una ruta hacia aquello que buscaban leyendo las huellas dejadas por la vida y el movimiento.

Hoy, miles de años y de caminos más tarde, parece que el espacio que nos separa y nos conecta se está reduciendo notablemente. Casi todos los territorios de la Tierra han sido cartografiados. Incluso se están calculando posibles rutas a otros planetas.

Mientras tanto, la naturaleza del tiempo ha cambiado. Los viejos ritmos se han visto alterados hasta tal punto que “día” y “noche” se han convertido para muchos de nosotros en conceptos con una

función indistinguible.

Podemos ver las principales causas de ello en la preponderancia cada vez mayor de la perspectiva científica y de la tecnología a la que esta ha dado lugar. Quizá menos obvios, pero más profundos, son los distintos modos en que este cambio tan rápido y la alteración de los antiguos ritmos se están viendo intensificados por la propensión misma de la cultura a ramificarse.

Vivimos en un momento marcado por el predominio de la imagen, que ha dejado de limitarse a mediar la percepción para proporcionar consistencia a la experiencia humana. Podríamos denominar lo que vivimos hoy en día como la metástasis de la imagen: su extática penetración en el ámbito de la mente.

Las imágenes resultan cautivadoras porque pertenecen a egos y comunican el perímetro del conocimiento disponible de manera estética. Todas las imágenes, al ser proyectadas desde el punto del cual surgen, constituyen expresiones de la parte de la relación relativa al “con”, expresiones del drama entre el sujeto y el objeto. Vivir en un mundo saturado por imágenes es vivir en un mundo dominado por el imperativo del “con” y por los restrictivos requisitos del sujeto del régimen mental.

A medida que nuestras imágenes se multiplican, muchos de nosotros nos hallamos de repente dibujando hacia dentro sin siquiera darnos cuenta. El estrechamiento del campo del interés hacia el Otro parece dar pie a dos fenómenos subjetivos en apariencia paradójicos pero íntimamente interrelacionados: un profundo embelesamiento —la determinación de vivir en un mundo de fantasía— y la obsesión por la supervivencia personal.

La inseguridad que sentimos parece propiciar un giro reaccionario que da lugar a una renovada expresión del nacionalismo y a un atrincheramiento en el bastión de la identidad cultural, religiosa o racial.

Somos muchos los que hemos empezado a movernos en direcciones distintas, cada cual en pos de su propia trayectoria individual. La victoria del “Yo” como primordial principio ordenador de la mente ha dado lugar a una preocupación profunda por el destino personal. Se nos ha educado para utilizar nuestra energía

en esfuerzos cada vez más desesperados por proteger a ese monarca, a ese tirano “Yo”, cuyo currículo repleto de actividades y cuyo cambiante estatus en relación con otros “Yo” requiere una contención y atención constantes.

A causa de la abrumadora influencia del “Yo” y de la sustitución del campo que este representa por un campo ético de incumbencia compartida, a pesar de que estamos más interconectados que nunca antes en la historia, nuestro énfasis raramente suele ser global. Parece que no sepamos cómo ayudar a ampliar las mentes, a promover el liderazgo compasivo y a desarrollar enfoques creativos para los problemas humanos. Puede que ni siquiera seamos realmente conscientes del alcance de dichos problemas.

Para la mente y la percepción ordinarias, el modo en que se nos presentan los problemas determina nuestra manera de abordarlos. Resulta, pues, crucial reconocer todos esos aspectos de la experiencia —tan modernos, tan relevantes y que nos afectan a tantos de manera tan inmediata— como manifestaciones del régimen mental bajo el cual nos vemos obligados a vivir nuestras vidas. Si no podemos establecer dicha conexión, nos hallaremos en una situación realmente difícil para hacer algo más que tratar los síntomas y nunca podremos atajar de raíz las causas de lo que nos aflige, tanto a nosotros como a nuestros seres queridos.

Hoy en día, todo lo relativo a la situación en que vivimos nos empuja a un mayor nivel de interconexión. Efectivamente, vivimos en un mundo hecho de vínculos y enlaces. Y cada año, cada mes —cada día— hay más y más vínculos, como capilares que interconectan todos los elementos de una cultura global.

Este proceso de ramificación se está intensificando. Y a medida que avanza, cada vez hay más para aprender y menos ocasiones para aprender algo en profundidad.

El énfasis desmedido que se pone en el pensamiento lateral y asociativo potencia la capacidad de identificar relaciones sutiles a nivel horizontal entre los sujetos, pero puede que no necesariamente ayude a destinar una cantidad similar de energía a la dimensión temporal. El tipo de pensamiento que estamos aprendiendo a desarrollar hoy en día puede que no contribuya

fácilmente a perseguir una idea en toda su estructura o su historia hasta sus mismas raíces; la capacidad de identificar las fases de desarrollo de los fenómenos podría acabar convirtiéndose en un arte extinto.

En lugar de ello, vivimos en un mundo en el que todo está “aquí” de manera inmediata: todo aparece ante nosotros en su incuestionable capacidad como imagen. Navegamos incansablemente a través de las redes de significado, consumiendo imágenes por el camino como trotamundos inmersos en un paisaje cultural adocenado, nómadas “sin lugar”, incapaces de aprehender o establecer un centro de gravedad para ser.

Todo ello nos deja mal preparados para poder abordar situaciones predecibles que incluyen reacciones peligrosamente fosilizadas ante la incertidumbre, el aumento de los prejuicios, el resurgimiento de los nacionalismos, la política contra el “enemigo”, los efectos devastadores de la aplastante pobreza actual, la degradación continua del entorno, y un creciente e insidioso sentido de impotencia.

Al mismo tiempo, nos vemos confrontados a situaciones impredecibles, emergencias que traen consigo súbitos y perturbadores fenómenos meteorológicos a causa del cambio climático; nuevos vectores de enfermedades que golpean de forma inesperada a las poblaciones más vulnerables, y fenómenos culturales “virales” cuyo impacto en el futuro desconocemos aún.

Todo ello para citar únicamente algunos de los actores globales cuyos orígenes y cuyas vías de crecimiento potencial son aún difíciles de determinar.

Sin un mejor conocimiento, siempre vamos a terminar derrotados, sobrepasados por las circunstancias y a merced de la parte “con” de la relación, cuyas operaciones, tan cruciales para la naturaleza de toda nuestra experiencia, permanecerán ocultas a nuestros ojos.

En otros tiempos, “Norte” y “Sur”, “Este” y “Oeste” servían como puntos distintos y distintivos de nuestra matriz global, direcciones que nos permitían navegar y distinguir entre una amplia variedad de evoluciones culturales. Hoy, estas viejas direcciones se han vuelto altamente intrincadas e interdependientes. Comparten lenguas,

monedas, culturas y valores comunes.

A pesar de que esta emergente cultura global ha hecho posible el acceso al valor de manera generalizada, en el contexto de la extrema rapidez con la que circula la información, a menudo nos sentimos confundidos. No hay cohesión alguna, no existe ningún contexto lo suficiente sólido o amplio que nos ayude a nutrirnos de lo que nuestras imágenes nos muestran. Por el contrario, corremos el riesgo de sumirnos en la apatía, ahogándonos en un mar de imágenes que parecen carecer de origen y de fronteras y que están por completo despojadas de poder revelador.

Necesitamos exigirle más a nuestro conocimiento, porque lo que se halla en juego es tan importante que la necesidad de hacerlo hoy mismo puede que sea más urgente que nunca antes.

El mundo se ha reducido y se ha acelerado a nuestro alrededor, y el bienestar de cada uno de los seres que habitan en el planeta se ha convertido en una urgente prioridad. Así pues, debemos reflexionar cuidadosamente en el modo de alcanzar de forma conjunta la paz, la prosperidad y la felicidad.

De hecho, la mente funciona siguiendo una dinámica decadireccional

Cada punto que mi mente señala, solo lo “señala” o unifica en apariencia, pues en realidad cada punto contiene una multitud; cada expresión de conocimiento, con todas sus dimensiones debidamente cartografiadas y todos sus elementos conocidos y cognoscibles, revela otra manifestación de la mente en forma de mandala.

Este es secreto de la imagen, y también su belleza

Los diseños de la mente, sus imágenes compuestas de puntos conocidos y desconocidos, puede que sean infinitos. O por lo menos sería justo decir, en mi opinión, que no somos plenamente conscientes de todas las operaciones y potenciales de la mente.

Para que ello sea viable, es decir, para que resulte útil en las extraordinarias circunstancias que vivimos en este preciso momento

de la historia, parece claro que el conocimiento debe tener en cuenta la dinámica mental “decadireccional”.

Somos muy buenos en identificar y distinguir. Sabemos algo acerca de cómo crear un punto. Pero aún no somos del todo conscientes de cómo cada punto producido por la mente va aparejado a un entorno determinado, a una periferia de su centro, es decir, a un conjunto de puntos potenciales revelados por la creación del punto central.

Como somos seres globales, necesitamos aprender a ver de manera global: el centro y la periferia unidos, como una sola unidad. Necesitamos valorar nuestros dilemas compartidos con la vista más nítida, respetando sus propias causas y características. Necesitamos aspirar a eso que los maestros de mi tradición llaman omnisciencia: una capacidad de ver que abarca múltiples direcciones en el espacio, y múltiples dimensiones en el tiempo. Sospecho que ese es el único modo en que seremos capaces de superar las limitaciones estructurales y endémicas de nuestro conocimiento actual.

Sin duda, alimentar tal ideal no resulta nada fácil. Tenemos pocos modelos, y actualmente hay entre nosotros pocos practicantes de esa mirada global que nos puedan enseñar lo que saben. Además, la noción misma de omnisciencia resulta levemente incómoda para la mentalidad occidental. Se suele ver como un concepto procedente de un lugar o de un tiempo más inocentes. Considerarlo como una posibilidad seria de conocimiento resulta prácticamente inimaginable hoy en día, en la era hiperespecializada en que vivimos.

Así pues, debemos hallar el modo de que este saber y ese conocimiento puedan crear un contexto en el cual el conocimiento aumente en lugar de disminuir, un contexto en el que el proyecto mismo de alcanzar dicho conocimiento no se vea desbaratado por los efectos adversos o por consecuencias accidentales, por la acción de la mente decadireccional.

Lo conocido nunca es únicamente lo conocido

El conocimiento surge de lo desconocido, forma parte de él y lo alimenta en cada punto. Lo desconocido es percibido como eso que linda con lo conocido, y su poder permite que surjan las imágenes.

La sabiduría no pierde nunca de vista este poder. Respeta el potencial vivo de lo desconocido implícito en cada expresión de conocimiento. En este sentido, la sabiduría es global, pues valora todos los puntos, tanto el centro como la periferia. Pero aún hace más: celebra la centralidad potencial de cualquier punto.

La sabiduría nos recuerda que es posible cambiar y permanecer igual de manera simultánea. Reconoce el parentesco, la capacidad de establecer vínculos y relaciones en desarrollo. La sabiduría, en suma, nos revela el linaje de nuestro conocimiento.

El linaje, como ideal, como principio, nos ofrece una alternativa sugerente a un régimen que depende del estatus particular de su solitario titular, el intérprete interpretado, cuyas imágenes no pueden ser cuestionadas.

Discernir y mantener el linaje de nuestras ideas, es decir, otorgar a este modo de concebir nuestro entendimiento un lugar posible en el mundo moderno, podría constituir el fundamento central de una educación real y con sentido. Las personas comprometidas con esta visión de la educación poseen el potencial de realizar una importante contribución a la felicidad humana.

Todos los amantes de la sabiduría, todas las personas capaces de perpetuar estos linajes, poseen la única y preciosa oportunidad de crear una continuidad en la comprensión genuina, una comprensión que podría transformar el conocimiento mismo haciendo posible su devenir en algo más que la mera consecuencia encadenada de nuestro auto-centramiento.

Mis experiencias me han infundido un profundo respecto por el trabajo de los educadores que navegan en estas aguas buscando constantemente vehículos capaces de desplazarse por un terreno en continuo cambio. Se trata de una hazaña vital que debe ser reconocida y elogiada. El trabajo de alguien como Claudio Naranjo y su contribución a dicho esfuerzo resulta algo ciertamente único y, al mismo tiempo, la expresión misma de esa continuidad, de ese linaje. Es una aportación sabia, esperanzadora, y profundamente

apropiada para los tiempos presentes, y sin duda ayudará a inspirar a otros a llevarla aún más lejos en el futuro.

Mi deseo más profundo es que podamos seguir siendo testigos de magníficos y nuevos desarrollos del conocimiento, un conocimiento que ha aprendido a potenciar sus propias limitaciones y a entablar amistad con todas sus incógnitas para que se conviertan en los puntos de partida de algo que hoy apenas alcanzamos a vislumbrar.

Que un conocimiento de tal naturaleza sea el ideal sublime y a la vez absolutamente imprescindible de todos los que desean ser sabios.

CAPÍTULO II

UNA EDUCACIÓN PARA TRASCENDER LA MENTE PATRIARCAL

Claudio Naranjo

Desde hace años vengo diciendo que nada como la educación puede constituir una vía de resolución al problema del mundo. Ya en mi libro *Cambiar la educación para cambiar el mundo* he hablado de una educación “salvífica”, pero la educación sigue siendo la más retrógrada y obsoleta de nuestras instituciones, y así como solo se perciben los síntomas del problema del mundo y no su carácter esencial, tampoco se percibe el carácter perverso de la educación, que no solo no educa sino que sirve para traspasar de una generación a otra nuestra mentalidad problemática, que no se reconoce como tal sino que incluso se valora.

Pero ¿qué es el problema del mundo? Alguna vez se lo llamó “el pecado original”, y si empleamos esta expresión para hablar de una culpa colectiva que nos hace sentirnos malvados, no está mal.

Tampoco está mal la expresión empleada por Freud: la “neurosis universal”, que interpretaba como una infelicidad resultante de que, al no ser nosotros buenos, hemos necesitado construir una sociedad policial que nos prohíba hacer lo que queramos. Pero ¿no fue acaso Freud demasiado tradicionalista al aceptar la noción cristiana y casi universal de que no somos buenos, sino solo mitad buenos y mitad malos?

¿No será más bien el caso que somos, como los ángeles caídos, seres intrínsecamente divinos que han olvidado y desconfiado de su bondad intrínseca?, ¿no será que, como dice el budismo, cada ser humano es un buda que se ha olvidado de sí mismo?

Riane Eisler, la célebre autora de *El cáliz y la espada*, nos dice que el problema del mundo se funda en las relaciones de autoridad y

dominio, que entrañan una dominación a través de la violencia, y me parece que lo bueno de tal formulación sea poner el acento en la alternativa sana de las relaciones paritarias de mutua libertad. Pero hablar solo de dominio nos dice poco del contexto y la historia de este dominio, que surgió en la transición de las sociedades tribales colaborativas a una cultura guerrera, y va aparejado a cosas tales como la desvalorización y explotación de la mujer, la opresión de los niños y un tabú generalizado a la espontaneidad. Por ello me parece especialmente pertinente hablar de "patriarcado", un término que hace alusión al dominio del padre sobre la madre y de los hijos en el núcleo familiar, que se ha llamado la institución del *pater familias*.

Pero más apropiado aún me parece decir que el problema del mundo es una "mente patriarcal": un espíritu que se transmite a través de las generaciones para que en cada una de ellas se reproduzca la estructura patriarcal de la familia y de la sociedad. Y más precisamente quiero decir por "mente patriarcal" que nuestra mente tripartita lleva en sí lo que podemos entender como un aspecto dominante que releja nuestra experiencia del padre y se impone a través de un mando represivo sobre el resto de lo que somos —que incluye también un aspecto amoroso y materno y un aspecto instintivo que podríamos llamar filial—.

A mi modo de ver, el mal que nos aqueja universalmente es que nos hemos convertido en personas que viven solo en una parte de su mente y que al decir *yo* pretenden ser ellas mismas pese a que este yo constituye solo una isla dentro de su personalidad que se ha aislado artificialmente del resto de su ser.

En este proceso hemos perdido nuestra capacidad amorosa (que aún conservábamos en nuestra condición de "salvajes" y también en nuestra condición neolítica tribal, durante la que sobrevivimos a través de la ayuda mutua), y ahora estamos poniendo en peligro hasta nuestro entorno ecológico por falta de cuidado y respeto a la Tierra; pero más gravemente se funda lo que llamamos nuestra "civilización" en el repudio al animal que somos, que no es diferente de nuestro "niño interior", que antecede a la cultura y que quiere esto o aquello no porque se lo hayan dicho o porque lo piense sino que "porque sí", es decir, en virtud de un querer dictado por una

voluntad misteriosa que hemos despreciado al llamarla “animal”, pues hemos decidido que los animales son unas bestias inconscientes.

Muchas veces he citado una conversación entre Freud y Binswanger, psiquiatra discípulo de Heidegger, que le reprochó pretender que los seres humanos fuésemos animales. La respuesta de Freud fue “yo solo pretendo que los humanos somos *también* animales”, respuesta que podemos entender como un llamado a la integración de un aspecto animal que hemos criminalizado; y este ha sido uno de los grandes logros de la psicoterapia, que ha llevado a la gente a tomar mayor conciencia de sus deseos y necesidades, y a través de ello a liberarse del automatismo represivo de la cultura.

Si no me equivoco en concebir la mente civilizada como una que se ha vuelto contra la naturaleza instintiva (en consonancia con la orden divina a Eva en el paraíso de poner el talón sobre la cabeza de la serpiente), constituiría una formulación muy incompleta el decir que el patriarcado es solo el primado del hombre sobre la mujer. La mente represiva mira hacia los ideales y pretende que obedezcamos a los dictados de un Dios, y no puede permitir que le seamos fieles a los dictados de la naturaleza. Si hay alguien que manda, se debe criminalizar todo mando rival —y desde que se estableció este régimen se nos advierte del peligro de caer en el poder del demonio —.

Al decir que debemos “trascender la mente patriarcal”, entonces, digo que debemos recuperar el equilibrio entre nuestras facultades, y más específicamente entre nuestros tres cerebros (ya que nuestra mente intelectual se asocia estrechamente al neocórtex, que nos caracteriza como homo sapiens sapiens, nuestra mente mamífera es esencialmente una mente relacional que permite que sintamos al otro como otro yo, tal como una madre con su cachorro, y nuestro cerebro reptiliano puede entenderse como la contraparte anatómica de la vida instintiva).

Desde el punto de vista de esta explicación acerca del “mal del mundo”, entonces, salir de la condición patriarcal me parece inseparable de la recuperación de la integridad de nuestras mentes y de un propósito educacional que nos convierta en seres

completos. Además, podemos comprender que tal desarrollo de nuestra potencialidad no contribuirá solo a una felicidad individual sino a la salud de nuestra cultura problemática. Mejorar la educación, entonces, no es algo que concierna solo a los educandos, sino a todos nosotros y hasta a nuestra misma supervivencia.

Pero ¿cómo sería mejorar la educación?

Para analizarlo, conviene observar diversos aspectos de la mente patriarcal, y para ello diré que, en un simposio realizado dos años atrás en Italia (que reunió a más de 700 personas con un buen conocimiento de su propio carácter), consideramos la forma en que la mente patriarcal sistémica incide sobre la mente del individuo durante su desarrollo temprano, y analizamos cuatro aspectos que fueron luego ampliamente confirmados y que desde entonces llamo “el complejo patriarcal”:

- La autoridad violenta
- El insuficiente maternaje
- La represión del placer, la espontaneidad y las preferencias instintivas
- La sordera hacia la mente intuitiva

Adopto entonces estos aspectos del complejo patriarcal como punto de referencia a lo que voy a plantear, así como a la idea de que todos sufrimos traumáticamente durante la infancia el choque con la presión de una sociedad enferma que nos obliga a adaptarnos y que castiga nuestra resistencia a la domesticación.

Comienzo ahora la consideración de mi tema propiamente, que es el de cómo podríamos concebir una educación para superar o dejar atrás la mente patriarcal, y más específicamente comienzo con una reflexión acerca de cómo se manifiesta la autoridad violenta en la cultura educativa.

Basta plantear la pregunta para que se haga explícito que nuestros bienintencionados educadores tienen poca conciencia de su violencia, que a veces se ejerce simplemente a través de su

solidaridad con un sistema que ha sido creado para una educación en la obediencia pero que no lo dice, y más bien esconde tal propósito tras su currículo visible.

Pero ¿acaso no es un acto de violencia la educación obligatoria que condena a los niños y jóvenes a estar sentados inmóviles en una clase y en una escuela con ciertas características de presidio durante los mejores años de su vida?

Hay niños que se adaptan fácilmente, y renuncian en cierto modo a la vida no académica a través del aliciente del premio que se llevan los buenos estudiantes en forma de aprobación de los profesores, de sus familias, y hasta de la sociedad; y hay otros para quienes la escuela representa la alegría del encuentro con otros niños, y un escape a las limitaciones y frustraciones de una precaria vida familiar. Tal vez por ello se sigue repitiendo que “el colegio les hace bien a los niños”, y por ello los adultos se pueden engañar respecto a las bondades de la escolarización. Ello nos indica que ha funcionado bien la implícita perversidad de la voluntad política de no poner la educación al servicio del desarrollo humano sino al servicio de propósitos represivos y para la adaptación del individuo a una sociedad patriarcal rapaz y competitiva, poco solidaria y sobre todo poco consciente.

Convendría, entonces, que los educadores fueran educados en la percepción de la violencia represiva que sigue habiendo en la educación por más que haya quedado atrás el estilo de los colegios ingleses de los tiempos de Dickens con su severidad patológica y castigos corporales. Piénsese simplemente en lo importante que ha sido en las sociedades democráticas el derecho a la libre expresión de las personas como punto de referencia respecto a la importancia nula que se le ha dado a la libertad de expresión de los niños, para quienes tal libertad no es simplemente cosa de placer sino vital para su desarrollo emocional, social y moral; pues un niño que no se siente libre de expresarse se desconecta de sus emociones y de sus impulsos, y una persona desconectada de gran parte de sí misma ya en cierta medida deja de ser una persona.

Grandes educadores han comprendido la importancia de una educación emancipadora, pero los progresos de la educación en

materia de libertad han sido lentos y escasos, y las escuelas que han querido ser más permisivas que las tradicionales se han encontrado con una falta de apoyo no solo por parte de las autoridades sino también de la comunidad.

Pero me anticipo ya al hablar de libertad a un tema diferente del de la violencia propiamente dicha, por cuanto el proceso de la domesticación requiere de violencia, y gran parte de la violencia se encamina específicamente a la represión del “principio del placer” (que, según Freud, debe subordinarse al principio de la realidad pero que más exactamente constituye un aspecto de la realidad patriarcal).

¿Cómo puede la educación volverse menos violenta o despótica? Imagino que ante todo tomando consciencia de su violencia y de su despotismo, tanto en el ámbito legislativo como en nuestra forma de educar a los pedagogos, y en el fomento del autoritarismo individual de quienes ejercen la profesión.

Imagino que ya mucho se ganaría si los educadores, conscientes de su autoritarismo amenazante, llegasen a formularse un ideal alternativo y esto sería beneficioso no solo para los educandos sino para ellos mismos; pues no le sirve a la gente volverse agresiva, y la superación de la agresión neurótica es un camino hacia una mayor felicidad que han prescrito el cristianismo y otras escuelas espirituales.

Especialmente relevante con respecto a la educación de los educadores (y también de aquellos que formulan políticas educacionales) me parece el análisis realizado por Lakoff del fenómeno que designó como “la ideología del padre severo”, que en pocas palabras no es otra cosa que la ideología necesaria para la racionalización de la autoridad violenta.

Todos sabemos que hay quienes piensan que todo lo arregla la mano dura, que no es otra cosa que la mano que amenaza y castiga. Si hay delincuencia, piensan muchos, se la debe castigar; y si el castigo no basta para disminuir la delincuencia, se debe aumentar el peso de las penas. Y si ello no funciona, de modo que solo se llenan las cárceles sin que la gente se reforme, se debe instituir la pena de muerte o bien condiciones que equivalen a una

tortura prolongada difícil de sobrevivir. Pero hoy en día los penalistas ya comienzan a comprender que nuestra legislación penal ha sido vengativa más que inteligente, efectiva o propiamente humana. Solo que la distancia a la que está tal percepción de la cultura convencional es seguramente comparable a nuestra inconciencia respecto a la calidad moral de la mente autoritaria en la educación. Pues sabemos que la amenaza, el castigo y los premios solo ejercen una influencia superficial en las personas y poco contribuyen a su desarrollo, en tanto que más se puede esperar de la comprensión y del afecto. Tales deberían ser los recursos principales del educador: comprender lo que les pasa a las personas que tienen problemas, y sobre todo querer su bien, o una implícita actitud empática y materna. Pero ¿cuánto le ha interesado a la educación la felicidad de la gente a quien se educa? La mano severa del padre ha tenido la supremacía por más que ya no digamos que “la letra con sangre entra”.

Pero pasemos ya al tema del maternaje en el que vamos desembocando. Aunque la palabra *maternaje* circule bastante en el mundo terapéutico (particularmente desde tiempos de Winnicott con su concepto de “good-enough mothering”), no la ha aceptado el ordenador que va recibiendo ahora mi dictado de estas líneas, y me parece un signo de que la cultura de los computadores (como la de los educadores) sea más patriarcal que matrística. Y es que nos hemos interesado poco por el maternaje a través de la historia de una cultura que parece haber sido fundada sobre la idea de la supremacía de los machos de nuestra especie, la inferiorización de las mujeres, su explotación, y sobre todo subordinación.

Muchísimas personas han sufrido como consecuencia de un maternaje insuficiente, y a causa de ello no solo continúan sufriendo emocionalmente durante su vida adulta, sino que se ven incapacitadas de transmitirle amor a los hijos y a otros como corresponde a una mente sana. ¿Y qué hace la educación al respecto? Principalmente, pareciera no darse cuenta del problema, en su insistencia por ocuparse de asuntos menos relevantes. La educación en su conjunto ha venido constituyendo más bien un acto de *paternaje* y no de *maternaje*, por más que la vocación del

verdadero educador nos parezca una prolongación del espíritu materno, que se ocupa del bien ajeno y especialmente del de los niños. Pero ¿qué sería introducir más maternaje en la educación?

Por una parte, corregir la correspondiente omisión en su visión teórica, para así poder redefinir su objetivo, de tal modo que incluya no solo la instrucción sino también el desarrollo emocional y la felicidad a la que solo se puede acceder a través de la madurez; en segundo lugar, la educación debería velar por la capacidad de maternaje de los educadores, a quienes no se debe concebir simplemente como instructores capacitados para la transmisión de conocimientos sino como seres benévolos, que, a través de su condición, puedan favorecer el cultivo de la benevolencia, la empatía, la solidaridad y la compasión.

Paso ahora al tercer aspecto de mi explicación del complejo patriarcal: la represión del placer y de la vida instintiva, que es algo tan universal en el mundo civilizado que puede costarnos un poco cuestionar.

Propongo que consideremos que, siendo los humanos una especie animal, por más que haya desarrollado un mundo simbólico e incluso en algunos casos un mundo espiritual, convendría que viviésemos en armonía con “nuestro animal interior”. Ya lo descubrió Freud, y desde entonces la psicoterapia ha ayudado a mucha gente a des-criminalizar sus deseos, pero este proceso de liberación individual de personas que han sufrido a veces exageradamente a causa de la atmósfera represiva de colegios religiosos o de una crianza demasiado estricta, dista mucho de lo que podría ser una tarea de la educación: des-criminalizar a esa serpiente que vive en todos nosotros como personificación, justamente, de nuestro cerebro instintivo reptiliano, para que, a través de este cambio de perspectiva, podamos superar un auto-antagonismo milenario.

No solo la tradición judeocristiana ha sido anticarnal, sino todas las civilizaciones que de distintas maneras han encarnado el principio patriarcal. Se puede comprender que, al querer imponer obediencia estableciendo una prioridad del deber (ordenado por la autoridad) sobre el placer (que obedece al animal interior instintivo), nuestras autoridades arcaicas hayan sido benévolas, solo recurriendo a la

fuerza para atravesar una situación catastrófica; y por ello estoy convencido de que la civilización es algo comparable a lo que en la vida del individuo constituye una experiencia postraumática: algo que sirvió mucho tiempo atrás pero a lo cual nos hemos quedado fijados después de que ya se nos ha vuelto obsoleto.

Si es verdad que podemos aspirar a convertirnos en personas completas, y que nuestra supervivencia dependa de que desarrollemos nuestra conciencia, debemos comprender la destructividad del moralismo represivo, que nos ha llevado a sentirnos superiores a la naturaleza misma a costa de una progresiva infelicidad y de una degradación moral que al parecer no percibimos justamente a causa de nuestra deshumanización.

Los así llamados “primitivos” aman la Tierra y la naturaleza porque se aman a sí mismos, y por ello pueden también ser solidarios y decir “nosotros”, pero nosotros, que tanto predicamos el amor al prójimo, no llegamos más que a ser una cultura canalla, egoísta y predatoria. Y es que, sin la base de un amor por nosotros mismos, no podemos amar al prójimo.

Se debe comprender, entonces, que uno no puede amarse a sí mismo mientras está dedicado a cumplir con la voluntad de una autoridad culturalmente transmitida que nos ordena tratarnos a nosotros mismos como duros capataces, como explotadores y jueces acusadores respecto a ese animal interior que no es diferente del niño interior que todos llevamos dentro, en una especie de cárcel subterránea de la mente.

Un primer paso para los educadores respecto a esta situación sería comprender estas cosas, lo que implicaría poner en tela de juicio el mito fundamental de nuestra civilización, que asociamos a la noción del pecado original, la cual, lejos de constituir solo una creencia religiosa, es una noción de la maldad intrínseca de los humanos aparejada a una culpa universal, pero que más justamente puede concebirse como una acusación original: pues, al no ser intrínsecamente culpables de nuestra vida instintiva o carnalidad, podemos culpabilizar más bien al espíritu acusador de quienes le atribuyeron a Dios mismo su propósito represivo. En otras palabras, cambiar la educación en este aspecto requerirá de un cierto cambio

de la cultura que la haga más coherente con el cambio de sus propósitos.

Una vez comprendido todo esto, ¿qué más podemos decir que sirva a una educación emancipadora? Me limitaré a dos cuestiones: la compresión del espíritu dionisiaco y la práctica de la entrega. El espíritu dionisiaco y la entrega son inseparables, pero conviene introducir estos dos términos porque se esclarecen recíprocamente.

Hablar del espíritu dionisiaco es hablar de una fe en los impulsos naturales; esto constituye precisamente lo contrario a la criminalización de la vida instintiva que permea la cultura, pero no debe confundirse lo dionisiaco con el hedonismo, pues no se trata propiamente de una búsqueda del placer sino que es una fe en nuestra naturaleza animal. De más está decir que se nos ha inculcado implícitamente la noción de que los animales son malvados y que nuestro animal interior debe ser domesticado, y por ello el dios Dionisio, que se asocia a más de un animal (pantera, serpiente, toro y macho cabrío) fue tomado por el cristianismo como una personificación del diablo, pero para los griegos Dionisio no era de ninguna manera un dios diabólico, sino el símbolo de la más antigua de las religiones, anterior a la de los dioses olímpicos, que consistió justamente en una fe en la naturaleza y en lo natural, y que se asoció no solo al misterio de la muerte y la resurrección sino a la idea de que el dejarse ir y la locura constituyen la clave de un proceso sanador.

La entrega es lo opuesto al control que se nos ha enseñado a ejercer en todo momento sobre nosotros mismos, de tal manera que no vivimos nuestra vida verdadera sino la implementación de un programa internalizado a partir de mandatos sociales. Pudiera decirse que colectivamente sufrimos una especie de locura que consiste en un estricto control de nosotros mismos y se acompaña de la idea de que, sin ello, seríamos unas bestias destructivas e inmorales. La psicoterapia apenas logra devolverle al individuo una libertad interior sanadora, y por ello sería muy necesario que la educación cuidase de no inhibir la espontaneidad de los niños, dándoles amplio espacio y tiempo para el juego y oportunidad para la improvisación, tal como se hace a través de la música y la danza.

No se trata de simples actividades placenteras sino de actividades necesarias para el desarrollo de la mente y del cerebro mismo, sin las cuales todos hemos ido perdiendo nuestro potencial creativo además de volvernos esclavos de aprendizajes rígidos, hasta tal punto que aún no sabemos lo que es un ser humano sino solo cómo es una humanidad condicionada.

Paso ahora a lo que podría hacer la educación respecto al cuarto aspecto del complejo patriarcal, que es la invalidación del pensamiento intuitivo.

De más está decir que estamos dotados tanto de razón como de intuición, pero le damos mucho más peso a la razón, y hoy en día hemos llegado a glorificar la ciencia y la tecnología por encima del arte, la religión y las humanidades.

Conviene considerar al respecto el hecho histórico al que nos referimos como “el siglo de las luces”, durante el cual no solo se destronaron reyes sino que se le quiso quitar autoridad política a la Iglesia, y sabemos que el absolutismo de la razón que se proclamó durante la Revolución francesa ha venido siendo mitigado en la historia del pensamiento moderno por el Romanticismo, el Existencialismo y otras corrientes del pensamiento, aunque también podemos decir que nuestras burocracias y nuestro sistema educacional han quedado fijados en la ideología del siglo XVIII, y que la exaltación de la ciencia ha llegado a convertirse en un instrumento del espíritu patriarcal, que nos viene privando de la sabiduría a través de su insistencia en el saber.

El libro titulado *El maestro y su emisario* de Iain McGilchrist, que constituye la síntesis más acabada de lo que hoy en día se conoce acerca de la función de los hemisferios cerebrales, plantea que, pese a las apariencias, es nuestro hemisferio intuitivo al que le corresponde el papel de maestro interior sabio, en tanto que a nuestro hemisferio racional le corresponde más bien ocuparse de los detalles prácticos de nuestra vida. Demasiado absortos en tales detalles hemos olvidado el porqué y para qué vivimos hasta tal punto que en nombre de la ciencia nos hemos llegado a considerar organismos irrelevantes.

Por mi parte solo agregaré que me parece lamentable la

progresiva desaparición de las humanidades en la educación así como la del humanismo en el mundo, sustentadas ambas en una glorificación de la ciencia que ha alcanzado las proporciones de una gran superstición.

Es evidente, naturalmente, que la tecnología y la ciencia siguen incrementando y nos han acompañado desde los tiempos prehistóricos, pero también es cierto que el progreso tecnológico y científico ha venido acompañando de un deterioro ético, y me parece ridículo esperar que la tecnología nos vuelva mejores personas.

La glorificación de la ciencia se acompaña de una correspondiente denigración de aquello que sabemos sin poder demostrarlo científicamente, que también entendemos como “fe”; y tal denigración se transmite a través de la educación de manera comparable a como la denigración de lo instintivo se transmite por la cultura como un factor empobrecedor de nuestras mentes. Basta comparar la forma en que el saber científico pasa de moda en pocos años con el modo en que perdura a lo largo de la historia el interés por Sófocles o Shakespeare para reafirmar que el propósito de la educación debe ser holístico, y debe orientarse a formar a personas completas.

Si nos proponemos una educación para el desarrollo completo del ser humano, habiendo ya comprendido suficientemente que el desarrollo incompleto y las patologías emocionales son una misma cosa, no bastará con hacer reformas curriculares, sino que se necesitará una formación diferente de los educadores, que ponga de relieve no tanto el hacer esto o aquello sino una manera de ser y de relacionarse; pues si la formación universitaria ya apenas merece tal nombre al haberse transformado en meras escuelas profesionales (por su descuido de la formación humana), ¿cómo estarán capacitados quienes acompañen la formación de los niños y jóvenes del futuro?

Como ha planteado Alison Gopnik, nuestra actual educación es semejante a la actividad de carpinteros que se proponen hacer mesas, sillas y otros muebles, mientras que deberíamos tener una educación comparable a la actividad de jardineros, que deja que

cada individuo desarrolle lo que es. Pero más ampliamente lo que tenemos no pasa de ser instrucción y no nos hemos interesado lo suficiente en formarnos como personas; además, solo personas pueden formar a otras personas.

Necesitaremos, entonces, una formación de educadores que atienda fundamentalmente a que se desarrollen como personas, y también una comprensión de cómo estimular el desarrollo de diferentes aspectos de la maduración de la conciencia. Llamo a tales capacidades “competencias existenciales” para diferenciarlas de las competencias técnicas, comunicativas, académicas y otras por las que se ha interesado la educación hasta ahora; y llamo la atención sobre cómo diversas disciplinas espirituales se han interesado por unas y no por otras (como el cristianismo por el amor al prójimo y lo divino, la psicoterapia por el autoconocimiento, y el chamanismo por la espontaneidad), por más que se pueda pensar que, del mismo modo que Sri Aurobindo aspiró a un Yoga Integral, convendría tener un programa que permitiese el desarrollo conjunto de todas ellas.

El diseño de una escuela de educación futura que permita un fin tan ambicioso en un tiempo limitado y que además de eficiente sea económico, constituye un importantísimo desafío del futuro; y sin embargo puedo decir que no solo ya existen tanto el método como personas capaces de implementarlo; un método que ha sido abundantemente probado y evaluado en muchos países; pese a que hasta ahora ninguna universidad se haya interesado por incorporarlo en su programa, ni tampoco ningún ministerio de Educación.

Hace unas cinco décadas que vengo ofreciendo cursos anunciados como módulos sucesivos del “programa SAT para la formación de educadores y agentes de cambio”, y desde entonces no solo miles de personas han participado en estos cursos teórico-vivenciales, sino que las vidas de una considerable proporción de ellas han sido profundamente afectadas, de modo que no puedo poner en duda la efectividad del método aplicado.

Dudo, en cambio, de las intenciones de los gobiernos y otras instituciones educacionales, que insisten en definir como educación lo que se ha venido impartiendo hasta ahora. Así se confunde la

educación con lo que se imparte, y el mismo desarrollo humano no aparece como relevante a la misión de los gobiernos —o al menos así se pretende para seguir encubriendo el propósito oculto de una educación para la ignorancia y la obediencia—.

Considero que los programas SAT, orientados al desarrollo de las competencias existenciales así como a la formación humana de quienes lo saben realizar, constituyen el aspecto más importante de mi legado, por lo necesario que será cuando un gobierno o la comunidad misma se proponga apostar por una política de la conciencia y por una educación transformadora.

CAPÍTULO III

HACIA LA SALUD HOLÍSTICA

Enric Corbera

Introducción

Cuando hablamos de salud, hemos de tener muy claro en qué contexto lo estamos haciendo. Se trata de un concepto integral que abarca las tres áreas en las que vive y se desarrolla el ser humano, a saber: el espíritu, la mente y el cuerpo.

La salud no es la ausencia de enfermedades, la salud es el resultado de un bienestar social como resultado de una calidad de vida. La responsabilidad de ello afecta a muchas entidades sociales y particularmente estoy de acuerdo con las siguientes declaraciones del Alma-Ata (1978) y de la Carta de Ottawa (1986): 1) “La salud es un estado completo de bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”; 2) “Las necesidades fundamentales deben estar cubiertas: afectivas, sanitarias, nutricionales, sociales y culturales”; y 3) “Las condiciones y requisitos para la salud son: la paz, la educación, la vivienda, la alimentación, la renta, un ecosistema estable, la justicia social y la equidad”.[1]

La promoción de la salud “es el proceso de capacitar a las personas para que aumenten el control sobre su salud, y para que la mejoren. Para alcanzar un estado adecuado de bienestar físico, mental y social, un individuo o un grupo debe ser capaz de identificar y llevar a cabo unas aspiraciones, satisfacer unas necesidades y cambiar el entorno o adaptarse a él. La salud se contempla, pues, como un recurso para la vida cotidiana, no como el objetivo de la vida. La salud es un concepto positivo que enfatiza recursos sociales y personales, junto con capacidades físicas. Por tanto, la promoción de la salud no es simplemente responsabilidad

del sector sanitario, sino que va más allá de los estilos de vida saludables para llegar al bienestar".[2]

La Carta de Ottawa establece que "es esencial capacitar a la población para que aprenda a lo largo de su vida a prepararse de cara a todas y cada una de las etapas de la misma, y a afrontar las enfermedades y lesiones crónicas. Esto ha de hacerse posible en los ambientes escolares, hogareños, laborales y comunitarios. Son necesarias acciones mediante los cuerpos educativos, profesionales, comerciales y de voluntariado, y dentro de las propias instituciones".[3]

Es de vital importancia educar en la responsabilidad que todos tenemos de gestionar nuestros estados emocionales para favorecer un bienestar social ecuánime y justo. Este ambiente es crucial para alcanzar un bienestar emocional equitativo y justo. En general, las personas están acostumbradas a que los problemas sean solucionados externamente por los demás, por la sociedad. Sin embargo, el gran cambio está en comprender que este es un proceso que tiene que realizar uno mismo. Y puesto que en muchas ocasiones las circunstancias son las que son y no podemos hacer nada para cambiarlas, la única solución adaptativa está en el cambio interior.

La resiliencia es la capacidad de hacer frente a las situaciones de la vida y de transformar el dolor en impulso para salir de la situación fortalecido. Las personas resilientes tienen un gran equilibrio emocional y una gran capacidad de gestión emocional, cualidades ciertamente escasas hoy en día. Una de las causas es el exceso de proteccionismo en edades muy tempranas que, en consecuencia, ha derivado en jóvenes lábiles con tendencia a la frustración, inestables emocionalmente y resistentes a los cambios propios de la vida.

Vivimos en una sociedad abocada en prevenir y proteger, en lugar de educar y fortalecer la capacidad de superación y de adaptación a las adversidades que conlleva la condición humana. Vivimos más en los derechos que en los deberes y desarrollamos un conformismo y una pasividad constantes. En muchos de los países de Sudamérica, la gente está en la actitud de esperar, de exigir qué hace el país por ella, antes que preguntarse qué puede hacer por su país. De nuevo,

el origen de esa actitud está en la creencia en la separación, es decir, en creer que la causa de lo que nos ocurre está afuera, en el entorno, lo que en términos psicológicos denominamos “conciencia dual”.

Es necesario el desarrollo de una “conciencia de unidad” que resalte una interconexión entre todo lo existente, una perspectiva que nos ofrece tanto la física contemporánea como la espiritualidad milenaria. Este es mi principal objetivo y el de todo mi equipo mediante la divulgación y la enseñanza de nuestra metodología: la Bioneuroemoción.

La Bioneuroemoción es una metodología que integra conocimientos científicos, filosóficos y humanistas con la finalidad de investigar la relación entre el cuerpo, la mente y las emociones. Para lograrlo, prestamos atención principalmente a los “condicionamientos emocionales inconscientes” que la persona ha ido estableciendo a lo largo de su vida —a través de sus propias experiencias vitales y las de su entorno familiar—, y que lo llevan a establecer unas creencias y comportamientos limitantes. La Bioneuroemoción pretende fomentar un trabajo holístico, pudiéndose integrar con cualquier disciplina que busque el bienestar humano.

La importancia de las creencias

La salud es un equilibrio físico, mental y espiritual, donde las creencias conforman una forma de ver y entender la vida. Muchas de nuestras creencias, las cuales conforman nuestra percepción del mundo, son introyectadas en edades tempranas cuando nuestras mentes están en un estado de trance hipnótico; de ahí la dificultad de que sean trascendidas. Otras se van desarrollando según el ambiente cultural en el que nos movemos y a lo largo de nuestra edad cronológica. Las más difíciles de reconocer —y por lo tanto de cambiar— son las primeras, que a su vez se relacionan fuertemente con nuestros comportamientos y nuestro carácter.

Las creencias, por lo tanto, son estructuras neurológicas que conforma nuestra experiencia. Toda acción está asociada a una

creencia, y detrás de cada creencia hay una intención positiva, es decir, la voluntad de conseguir a través de mis comportamientos un estado o valor positivo para mí. Dichos valores son los que nos dan el combustible para vivir.

Las creencias pueden limitar nuestras acciones y bloquearnos en la toma de decisiones. Muchas de nuestras creencias son irracionales y conllevan obligatoriedad, verbalizándose a menudo con un “debo” o un “tengo que” y generando una confrontación. En nuestra psique se produce entonces una disonancia que acaba afectando a nuestro estado emocional y, por ende, a nuestra biología.

Podemos deducir que si las creencias —como elementos psicológicos que integran las capacidades para afrontar un estrés— forman parte inseparable de un impacto emocional recibido, es imprescindible trabajar con ellas para conseguir gestionar con eficacia los estímulos estresantes (Lazarus y Folkman, 1984). Por todo ello, la Bioneuroemoción desarrolla la capacidad individual de gestionar nuestros estados emocionales.

Las emociones

La ciencia está más cerca que nunca de demostrar cómo las emociones afectan a nuestro estado de salud. Dependiendo de la naturaleza o tonalidad del estrés percibido en una situación determinada, este tendrá un tipo de consecuencias en los sistemas endocrino e inmunológico —y, por lo tanto, en nuestra salud— según nuestra capacidad de gestión emocional. La Bioneuroemoción enfatiza la importancia de las emociones entendidas como el vehículo que permite conectar la mente con el cuerpo y que los cambios fisiológicos que acompañan una emoción son una adaptación a los sucesos que experimentamos.

Paul Ekman en su libro *El rostro de las emociones* (2012) nos enseña que las emociones son necesidades biológicas no satisfechas y que no podemos categorizarlas como buenas o malas, puesto que son un impulso para actuar y para moverse en situaciones determinadas. En otras palabras, son programas de

reacción automática con los que nos ha dotado la evolución.

Hay que tener en cuenta que las emociones son reacciones corporales que buscan expresarse en la acción. Las emociones son fundamentales para adaptarnos a las diversas situaciones de la vida. El problema surge cuando estas nos invaden y sentimos que nos controlan la vida; nos sentimos atrapados por los diversos estados emocionales. Las reacciones emocionales reprimidas y bloqueadas de forma persistente generan un desequilibrio biológico que puede llegar a producir consecuencias negativas. Los desajustes emocionales, combinados con otros múltiples factores, pueden dar lugar a patologías físicas y mentales. La combinación de la medicina y un acompañamiento emocional adecuado es una propuesta que ya se implementa en muchos centros sanitarios. Múltiples autores del ámbito médico insisten en que las emociones y la forma de gestionarlas puede conducir a un estado de estrés crónico, de tal manera que se produce una inflamación en el organismo que pone en riesgo la salud del individuo. En 2009, la Oxford University Press afirmó que, de acuerdo con la Asociación Médica de EE. UU., el 75% de los problemas de salud están causados por nuestras emociones, siendo el estrés el enemigo número uno de la salud.

La importancia de la Epigenética

La Epigenética es la ciencia que estudia cómo afecta el medio ambiente a la expresión del código genético. Los cambios en el medio ambiente “activan” o “desactivan” nuestros genes, con la finalidad de adaptarse continuamente a las exigencias del entorno. Múltiples investigaciones realizadas en este ámbito demuestran la importancia de las experiencias en las etapas de gestación y edades tempranas, lo que termina dando lugar a una adaptación epigenética que se expresa en una tendencia a determinados comportamientos.

Estas experiencias incluyen el estado emocional de los progenitores, lo cual nos lleva a señalar la importancia de los estados emocionales que estos viven durante la gestación de su descendencia. El doctor Bruce Lipton nos habla de que las

experiencias de los padres se transmiten a sus descendientes, de esta manera la información no se pierde y permiten nuevas adaptaciones para continuar la evolución humana (Bruce Lipton, 2000). Otros autores afirman que las experiencias de los padres incluso antes de concebir influyen en generaciones posteriores y lo demuestran con experiencias olfatorias con ratones (Dias y Ressler, 2014).

William Braud emplea el término “momento semilla” para referirse a las etapas en las que se originan sucesos o síntomas corporales saludables o dañinos que se pueden manifestar más tarde en la vida cronológica de una persona. En consecuencia, una enfermedad o un comportamiento conflictivo en el momento actual tendría su origen en ese momento semilla que se produjo antes en nuestra edad cronológica (Braud, 2000). Afirma que es posible prevenir retroactivamente un conflicto. Esta idea solamente puede surgir de una mente que sabe que pasado, presente y futuro están en un “ahora”. Requiere de una conciencia cuántica. Para conseguirlo, hay que resaltar la importancia del cambio de emociones. Por eso, cuando aplicamos la Bioneuroemoción, hacemos un viaje mental a los ambientes estresantes previos a la manifestación del síntoma con un recurso —una nueva percepción— de lo que ocurrió gracias a la comprensión de la experiencia.

El reto está en saber utilizar el conocimiento que se desprende de todos estos estudios y utilizarlos de una forma práctica aplicable. Para lograrlo, hay que partir de un paradigma no-dualista que percibe al individuo como una fuente esencial de energía, información y vibración que se interconecta e interrelaciona con su entorno. Solo así seremos capaces de comprender la influencia de nuestras herencias familiares y su repercusión en las relaciones interpersonales que establecemos diariamente.

El sentido biológico y simbólico de nuestro cuerpo

Buena parte de las teorías psicoanalíticas afirma que una de las funciones de los síntomas físicos es atender a aspectos de nuestra psique que permanecen inconscientes. Más concretamente, los

síntomas encuentran su refrendo en aspectos psicológicos reprimidos y rechazados de forma inconsciente. El analista junguiano James A. Hall explica que tanto los síntomas somáticos como psicológicos “pueden verse, desde un punto de vista analítico, como sustitutos de un paso necesario para la individuación que el paciente ha tratado de evitar” (Hall, J., 1986, p. 53).[4]

Uno de los objetivos de la Bioneuroemoción es difundir esta perspectiva sobre los síntomas y la enfermedad, que atiende a su carácter metafísico, de tal modo que se genere un conocimiento para que las personas tengan la capacidad de reconocer y comprender los cambios que pueden aplicar en sus vidas para favorecer su bienestar y su salud. Bajo esta óptica, los síntomas y las enfermedades adquieren un propósito y una intención.

Carl Gustav Jung, en su libro *El hombre y sus símbolos* (1964), expresa un ejemplo muy clarificador: “Un paciente, por ejemplo, que se enfrenta a una situación intolerable, puede provocar un espasmo siempre que trate de tragar: ‘No puede tragarlo’. En situaciones análogas de tensión psíquica, otra paciente tiene un ataque de asma: ‘No puedo respirar el aire de casa’. El tercero sufre una peculiar parálisis de las piernas: no puede andar, es decir, ‘ya no puede andar más’. […] Tales reacciones físicas son solo una forma en que los problemas que nos inquietan pueden expresarse inconscientemente” (Jung, C. G., 1984, p. 26).[5]

Por su parte, Arnold Mindell, profesor estadounidense en los campos de la psicología transpersonal y la psicoterapia corporal, es conocido principalmente por su objetivo de querer profundizar y extender la perspectiva de Jung al ámbito de los síntomas del cuerpo. En su artículo “Somatic Consciousness” (1972), afirma lo siguiente: “Si dejo mis opiniones de lado, cuanto más trabajo con el cuerpo más valoro y simpatizo con una determinada enfermedad. Cuando una filosofía finalista combinada con una observación exacta reemplace a las terapias causalistas y a los miedos basados en la ignorancia, el cuerpo dejará de parecernos un demonio enfermo e irracional y se nos mostrará como un proceso que posee su propia lógica y sabiduría interna” (p. 71-73).[6]

El psicoanálisis, así como otras disciplinas de conocimiento tales

como la Psiconeuroinmunología, ponen especial énfasis en la influencia de los factores psicológicos sobre el cuerpo y, por lo tanto, señalan la necesidad de ofrecer estrategias y habilidades a las personas que están bajo un proceso de enfermedad para que ellas mismas sean capaces de regular el efecto que tienen los estímulos externos estresantes sobre su salud.

Todo nos lleva a reflexionar que los problemas externos —relaciones interpersonales deficientes, situaciones familiares conflictivas, falta de recursos económicos u otras situaciones que puedan generarnos estrés— no dañan directamente a nuestro cuerpo. Lo que nos hace realmente “daño” es nuestra respuesta psicológica a esas circunstancias. Por lo tanto no es el estado de nuestro entorno, sino el de nuestra mente, y eso es algo que sí podemos cambiar.

La Bioneuroemoción pone el foco de atención en el contenido psíquico al que señalan los síntomas. En este sentido, la manifestación física de un síntoma tiene un propósito y aguarda una información sobre el estado de conciencia de la persona que lo adolece. Por lo tanto, el lenguaje de los síntomas son pistas que nos permiten comprender los conflictos internos de una persona.

Este planteamiento, que por su naturaleza es principalmente filosófico y metafísico, no pretende sustituir el paradigma convencional de las ciencias médicas que entiende los síntomas como derivación de unas causas materiales determinadas. Estas causas, por supuesto, deben ser atendidas mediante los instrumentos oportunos. Por el contrario, este paradigma —que tiene sus orígenes antaño y que la Bioneuroemoción pretende promulgar— puede llegar a ser un buen complemento que permita “humanizar” y arropar con más profundidad los métodos científicos propios del ámbito de la salud.

En Bioneuroemoción, utilizamos toda la información que nos pueda ser útil para comprender el funcionamiento del inconsciente de cada persona. En este sentido, el cuerpo y sus síntomas son una herramienta muy valiosa para llevar a cabo esta indagación. El cuerpo es un sistema perfecto de comunicación con el entorno.

La mayoría de personas que viven una situación de incoherencia

no quieren asumir este hecho y lo esconden bajo explicaciones y justificaciones de todo tipo. Esto les ayuda a aguantar las situaciones de forma más llevadera, así como desconectar de su estado emocional por momentos. Los síntomas, en cambio, expresan a través del cuerpo que, en alguna faceta de nuestras vidas, no estamos actuando de forma coherente o que, simplemente, estamos juzgando aquello que nos ocurre sin aprender lo que esa situación nos viene a enseñar. En muchas ocasiones, ni siquiera somos conscientes de cuál es el verdadero estrés, cuál es “la historia” detrás de la historia que nos explicamos, aquello que nos negamos pero que nos altera.

Nuestro organismo ha aprendido a responder a los cambios ambientales mediante programas de supervivencia adquiridos a lo largo de la evolución. Debido a que el ser humano ha desarrollado la capacidad simbólica, un ambiente que percibimos como “asfixiante” podrá activar las células que en un momento de la evolución aprendieron a respirar, y “tragarnos” una situación indigesta podrá activar las células que nos permiten digerir. Así, podemos deducir que los síntomas expresan una forma de responder a un ambiente. Tal y como nos dice el doctor David R. Hawkins: “Cuanto más bajo sea nuestro estado emocional, más negativamente influiremos en nuestras propias vidas y en la vida que nos rodea” (Hawkins, 2014).[13] Estos programas de supervivencia son fundamentalmente inconscientes y rigen nuestro comportamiento en situaciones de estrés. Si percibimos una amenaza en el entorno, nuestro inconsciente puede suprimir la respuesta más evolucionada para reaccionar con la intención que aprendió a lo largo de la evolución. Por ello, consideramos importante estudiar y comprender las teorías relativas sobre el origen de la vida y del ser humano.

El transgeneracional: el aporte del Psicoanálisis

La ciencia nos demuestra que todo es información y que esta no puede perderse, solamente transformarse. La Epigenética ha corroborado, de alguna manera, en autentificar lo que decía el eminente psiquiatra Sigmund Freud: “No es lícito suponer que

ninguna generación es capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad". Según Freud, es imprescindible que haya una continuidad en la vida psíquica de las sucesivas generaciones. Si no fuera así, cada bebé al nacer debería empezar de cero y así no habría manera de progresar (*Tótem y tabú*, 1913).[7]

Freud aportó con su obra el estudio del inconsciente individual, la explicación del mecanismo de la represión de los sucesos que constituyen un psico-trauma en el individuo, la definición de los llamados mecanismos de defensa, como la proyección, el desplazamiento y la sublimación —entre otros—, que posteriormente fueron ampliados por algunos de sus discípulos. Sus consideraciones acerca de la forma de abordar la psique humana y el protagonismo que le adjudica al inconsciente en el comportamiento y su papel en las enfermedades resultó ser muy novedosa.[8]

Carl G. Jung, creador de la Psicología Analítica, plantea en su teoría que existe un lenguaje simbólico común para todos los seres humanos, independiente del lugar, la cultura y la época histórica, que es de carácter primitivo y a través del cual se expresan contenidos de la psique, más allá de la razón. En este sentido, trabajó con estos símbolos inconscientes y ancestrales que denominó *arquetipos*. Estos arquetipos son, según este autor, innatos y hereditarios, o sea, que se transmiten de padres a hijos, de generación en generación. Hasta tal punto Jung estaba convencido de ello que llegó a decir: "Aquellos que no aprenden nada de los hechos desagradables de sus vidas, fuerzan a la consciencia cósmica a que los reproduzcan tantas veces como sea necesario para aprender lo que enseña el drama de lo sucedido. Lo que niegas te somete, lo que aceptas te transforma".

En relación al enfoque transgeneracional que integra la Bioneuroemoción, tenemos que mencionar los aportes de algunos reconocidos autores como Boszormenyi-Nagy, que dentro de la terapia familiar contextual desarrolló los conceptos de justicia, equidad y lealtades invisibles en el legado familiar.[10] De importancia, cabe destacar a Josephine Hilgard y el "síndrome del aniversario",

que mencionó en 1953 refiriéndose a las circunstancias que se repetían en la misma edad o en la misma fecha.[11]

Más tarde, en los años setenta, un grupo de psicoanalistas franceses formado por Nicolas Abraham, María Torok, François Dolto, Anne Ancelin Schützenberger y Didier Dumas, empezaron a acuñar términos como “inconsciente del clan” para dar respuestas a pacientes que, aparentemente, padecían cargas emocionales ajenas. Según estos autores, un síntoma es la manifestación de una carga emocional que los ancestros no han sabido gestionar. (Abraham y Torok, 2005).[12] Por todo ello la Bioneuroemoción aplica en su praxis la indagación de las cargas emocionales del clan y la forma en que estas condicionan nuestra vida.

Desde un punto de vista biológico y evolutivo, los sistemas de lealtad suponen un vínculo necesario para la supervivencia del clan en un ambiente hostil. El problema viene cuando los lazos no permiten el proceso de individuación de cualquiera de sus miembros, cuando los deberes para con el sistema familiar superan los derechos.

Física cuántica: la física de la conciencia

Actualmente, la física cuántica se está posicionando como la disciplina que puede llegar a unificar la ciencia con la conciencia. La influencia del observador y de su conciencia sobre la materia es una interpretación aceptada por muchos físicos cuánticos hoy en día. Esta disciplina apunta hacia una demostración de la interrelación entre todo lo que existe.

Los nuevos descubrimientos de la metafísica invitan a reconciliar la ciencia y la espiritualidad como dos doctrinas complementarias que, juntas, pueden ayudarnos a comprender la esencia y el sentido de la vida. Fue Max Planck, considerado uno de los padres de la mecánica cuántica, quien, tras recibir el Premio Nobel de Física en 1918, dijo en su discurso: “Como alguien que ha dedicado su vida entera a la ciencia más bien fundamentada, al estudio de la materia, puedo decir esto como resultado de mis investigaciones sobre los átomos: la materia no existe como tal. Toda la materia se origina y

existe solo debido a una fuerza que hace vibrar la partícula de un átomo y que da cohesión a este sistema solar tan diminuto. Tenemos que suponer, detrás de esta fuerza, la existencia de una mente consciente e inteligente. Esa mente es la matriz de toda la materia". (Planck, M., 1797).

Ante el mundo mágico que reflejaban los resultados de los experimentos cuánticos, las hipótesis, reflexiones y afirmaciones de estas grandes autoridades científicas empezaron a incluir connotaciones místicas y reflexiones espirituales, las cuales reflejaron una apertura, tolerancia y flexibilidad admirables. Así, Werner Heisenberg (1967) llegó a decir cosas como la siguiente: "Si la armonía de la sociedad, detrás de la multiplicidad de los fenómenos, depende de la común integración en la unidad, entonces el lenguaje de los poetas podría ser más importante que el de los científicos";[14] Arthur Eddington afirmó que "la sustancia del mundo es la sustancia mental" (Gherab Martín, K., 2006), y Niels Bohr (1935) dijo que "todo lo que llamamos real está compuesto por cosas que no pueden considerarse como reales".[15] Las leyes de la mecánica cuántica apuntan hacia una concepción de la realidad en la que nosotros interactuamos con el entorno. No se puede determinar con precisión dónde empieza el observador y dónde empieza lo observado.

Mª Pilar Grande, profesora del Departamento de Psicología Básica de la Universidad de Málaga, en su artículo "La física cuántica, ¿un modelo para la psicología?" de la *Revista de Historia de la Psicología* (Grande, 1992), nos propone adentrarnos en la metafísica de las emociones y en cómo estas pueden modificar nuestra realidad. Sugiere que, si dejamos que cambien muestras percepciones, nuestra manera de ver y entender los acontecimientos que nos rodean también cambiará, así como los acontecimientos en sí mismos.[16] A su vez, el científico Dean Radin sugiere que no existe una realidad independiente de su observación y que la conciencia actúa sobre las partículas subatómicas, modificando sus estados cuánticos (Radin, Michel, Galdamez, Wendland, Rickenbach, Delorme, 2012).[17]

A su vez, Robert Lanza, médico y científico estadounidense,

plantea un nuevo paradigma para comprender el universo, en el cual la conciencia es la clave del funcionamiento del mundo físico. Robert Lanza estipula como primer principio de su teoría que “lo que percibimos como realidad es un proceso que exige la participación de nuestra conciencia”. (Lanza, R., 2015, p. 34).[18] Considerado uno de los científicos más destacados del mundo, explica en su obra *Biocentrismo* cómo el procesamiento de la información es un hecho que exige tanto la existencia de un estímulo como la participación de un observador y que, por lo tanto, son dos elementos intrínsecamente unidos. El mundo exterior y la conciencia son interdependientes y correlativos. Sin observador no hay objetos, solo un vasto campo de energía (Lanza, R., 2009).[19]

Es importante comprender que la conciencia de unidad no es algo que está fuera de nosotros, todo el mundo forma parte de ella. Esta es precisamente la principal propuesta de la Bioneuroemoción: desarrollar la conciencia de unidad en cada uno de nosotros. Asumir la relación y la influencia que ejercemos sobre nuestro entorno nos abre las puertas a un nuevo paradigma en el que la persona tiene la oportunidad de elegir cómo quiere experimentar las diferentes circunstancias de su vida.

Las relaciones interpersonales: la gran maestría

Estamos constantemente proyectando nuestras creencias, emociones, sentimientos y juicios, los cuales crean más adelante las experiencias que vivimos. Las relaciones que establecemos con los demás son las complementarias con nuestro estado interior. De esta forma, cada acontecimiento o persona que nos encontramos en nuestra vida nos habla de nuestro estado de conciencia. A la hora de interpretar nuestro entorno, nosotros somos la clave del conocimiento; cada situación es una oportunidad para conocernos mejor.

Vivimos en un mundo dual y en apariencia todo parece estar separado. Hasta tal punto lo percibimos y lo creemos de esta manera, que pensamos que una polaridad puede existir sin la otra. En el universo polar, en el cual nos movemos, la luz tiene sentido

gracias a la oscuridad; la salud, gracias a la enfermedad; la alegría, gracias a la tristeza; lo masculino, gracias a lo femenino. Cada polaridad da sentido a la otra, intentar hacer desaparecer una implica la desaparición de la otra. Por eso las grandes filosofías orientales como el Tao, el Budismo y el Hinduismo desarrollaron el equilibrio de ambas fuerzas.

Carl G. Jung, que comprendía perfectamente esta dicotomía, decía: “Prefiero ser una persona completa antes que una persona buena”.[21] Para comprender lo que nos quería expresar con esta frase hay que saber que en nuestra psique inconsciente se alberga la “sombra”. La sombra personal se desarrolla en todos nosotros de manera natural durante la infancia. Todo empieza con un “esto está bien” y “lo otro está mal”; la buena educación y la generosidad se enaltecen, y pensar en uno mismo se condena.

Cada cultura —e incluso cada familia— demarca de manera diferente lo que corresponde al ego y lo que corresponde a la sombra. Esta es desterrada, conectada a las profundidades olvidadas del alma. La sombra, la nuestra, solamente la podemos ver indirectamente a través de los rasgos y las acciones de los demás; solo podemos darnos cuenta de ella con seguridad fuera de nosotros mismos en todo aquello que nos molesta y nos estresa. Cuanto más nos resistimos a aceptar que la sombra también forma parte de nosotros, más desequilibrio generamos en todo nuestro cuerpo.

El encuentro con la sombra acostumbra a tener lugar en la mitad de nuestra vida. Muchas veces se manifiesta gracias a una gran crisis existencial, como un divorcio o una enfermedad grave. Comprenderlo nos lleva a un estado emocional más equilibrado y nos prepara para dar un paso hacia un mayor estado de conciencia. La auténtica trascendencia nos permite integrar todos aquellos aspectos de la personalidad que creíamos negativos, comprendiendo que también son necesarios y útiles en según qué situaciones. Al no posicionarnos, surge la solución como consecuencia de una ausencia de juicio. Los cambios en nuestra vida vienen solos gracias a la fuerza generadora que se deriva del proceso de integración.

Este es el objetivo que se obtiene cuando la persona toma conciencia gracias a un cambio de percepción que le permite ver desde otra perspectiva los hechos que tanto le habían afectado emocionalmente. Lo que ocurre después es que esta nueva perspectiva hay que aplicarla. Es entonces cuando suelen repetirse situaciones parecidas a las anteriores —las que nos alteraban— para que podamos aplicar y reafirmar nuestro cambio interno. De esta forma, las experiencias que nos provocaban estrés son las que finalmente nos permiten crecer.

La Bioneuroemoción es un método creado para dar respuestas a todas aquellas personas que anhelan la libertad emocional, que se cuestionan la realidad de sus vidas y sienten que hay otras soluciones para los problemas cotidianos. Esta metodología nos enseña a relacionarnos con nosotros mismos, a dejar a un lado las justificaciones y a empezar a escuchar nuestras emociones. Aplicar la filosofía que propone la Bioneuroemoción significa responsabilizarnos de nuestra vida. Desarrollar una conciencia de unidad mediante la comprensión de que siempre nos estamos relacionando con nosotros mismos. Se trata de un proceso de transformación que va más allá de una solución o de un remedio rápido para nuestros problemas.

Referencias bibliográficas

Corbera, E., *Fundamentación teórica de la Bioneuroemoción*, Buenos Aires, Kier, 2014, p. 13-18. Documento elaborado por la Organización Mundial de la Salud, durante la Primera Conferencia Internacional para la Promoción de la Salud, celebrada en Ottawa, Canadá, en 1986.

Corbera, E., *El arte de desaprender*, Barcelona, El grano de mostaza, 2015, p. 27.

Ibíd., p. 28.

Hall, J. (1986), *La experiencia jungiana: Análisis e individuación*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, p. 53.

Jung, C. G., *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 26.

Mindell, A., “Somatic Consciousness”, *Quadrant*, 14, 1, 1972, p. 71-73.

Freud, S., *Tótem y tabú*, en S. Freud, obras completas, vol. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1913, p. 160.

Corbera, E., *Fundamentación teórica de la Bioneuroemoción*, Buenos Aires, Kier, 2014, p. 25-26.

Corbera, E., *Fundamentación teórica de la Bioneuroemoción*, Buenos Aires, Kier, 2014, p. 31-32.

Hilgard, J., “Anniversary Reactions in Parents Precipitated by Children”, *Psychiatry*, 16, 1953, p. 73-78.

Corbera, E., *Fundamentación teórica de la Bioneuroemoción*, Buenos Aires, Kier, 2014, p. 57.

Hawkins, D. R., *Dejar ir: El camino de la liberación interior*, Barcelona, El grano de mostaza, 2014, p. 59.

Heisenberg, W., “Ley natural y estructura de la materia”, *Folia Humanística*, Barcelona, Glarma, (82), 1967, p. 769-783.

Bohr, N., “Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?”, *Physical review*, 48(8), 1935, p. 696.

Grande, M. P., “La física cuántica: ¿un modelo para la psicología?”, *Revista historia de la Psicología*, 13 (2-3), 1992, p. 367-373.

Radin, D., Michel, L., K. Galdamez, P., Wendland, Rickenbach, R. y Delorme, A., “Consciousness and the Double-Slit Interference Pattern: Six Experiments”, *Physiscs Essays*, 25 (2), 2012, p. 157. Doi: 10.4006/0836-1398-25.2.157.

Lanza , R., *Biocentrismo* Lanza, R., 2015, p. 34.

Lanza, R. y Berman, B., *Biocentrismo. La vida y la conciencia como claves para comprender la naturaleza del universo*, Málaga, Sirio, 2009, p. 55.

Miller, D. P., *Encuentros con la sombra: el poder oculto de la naturaleza humana*, ed. Connie Zweig y Jeremiah Abrams, Kairós, 2016, p. 51.

Bibliografía

Lazarus, R. S., y S. Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping*,

Nueva York, Springer, 1984.

Lipton, B., *La biología de la creencia*, (1ª ed.), España, Palmyra, 2000.

Dias, B. G., y Ressler, K. J., “Parental Olfactory Experience Influences Behavior and Neural Structure in Subsequent Generations”, *Nature Neuroscience*, Reino Unido, 2014.

Planck, M., “Das Wesen der Materie, Archiv zur Geschichte der Max_Planck-Gesellschaft”, Abt, Va, Rep. 11 Planck, Nr 1797.

Lanza, R., *Biocentrismo* (1ª ed. del original en inglés), Málaga, Sirio, 2009.

Zohar, D., *La conciencia cuántica*, (1ª ed.), Barcelona, Plaza & Janés, 1990.

Ekman, P., *El rostro de las emociones*, (1ª ed.), Barcelona, RBA, 2015.

Braud, W., “Wellness Implications of Retroactive Intentional Influence: Exploring an Outrageous Hypothesis”, *Alternative Therapies in Health and Medicine*, 6 (1), 2000, p. 37.

Canault, N., *Cómo pagamos los errores de nuestros antepasados*, (1ª ed.) Barcelona, Obelisco, 2009.

Hawkins, D. R., *Dejar ir. El camino a la liberación*, Barcelona, El grano de mostaza, 2014.

Hall, J., *La experiencia jungiana: Análisis e individuación*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1986.

Grande, M. P., “La física cuántica: ¿un modelo para la psicología?”, *Revista historia de la Psicología*, 13 (2-3). 1992, p. 367-373.

Zammatteo, N., *El impacto de las emociones en el ADN*, (1ª ed.), Barcelona, Obelisco, 2015.

Wilber, K., *La conciencia sin fronteras*, (14ª ed.), Barcelona, Kairós, 2006.

CAPÍTULO IV

VOLVIÉNDONOS SOCIALES

Allan Kaplan

Se me pidió "Una aproximación a la organización social" en forma de capítulo. Lo que entrego a continuación es una serie de imágenes, una aproximación a la vida social que rehúye la idea de que haya un modo de organizar lo social y postula, por el contrario, la idea de que uno debe convertirse en un ser social (es decir, que la sensibilidad social requiere una determinada manera de ser) para poder construir (o alcanzar) una sociedad social.

Creo que eso es lo que se halla implícito en la introducción de Claudio, pero me doy cuenta perfectamente de ello y por lo tanto acepto que lo que contienen las siguientes páginas puede que no sea en absoluto lo que estabais buscando.

No dudéis en rechazar, criticar o descartar lo que haga falta. U optar por otra dirección.

Y si deseáis proseguir la conversación, hablemos de ello.

Por escrito.

DEVENIR UN SER SOCIAL

Allan Kaplan

"El hecho de que convirtamos la palabra en algo imprevisible, ¿no es ya un aprendizaje de la libertad?"

Gaston Bachelard

Hace unos años tuve la enorme suerte de trabajar con una de estas poco frecuentes estudiantes que saben hallar llaves para abrir las puertas de mundos que ni siquiera sabíamos que existían. Snezena era de Serbia, era mayor que yo, más sabia, alta y delgada

y tan impregnada de melancolía como su país parecía sumido en la oscuridad (personalmente yo nunca había estado en él, pero fue en la época en que la reputación de violencia y afirmación étnica de Serbia hablaba por sí misma). Snezena parecía sumida en una especie de aprensión permanente, y las historias de su tierra natal parecían corroborar su reputación. Me intrigó desde el principio, no solo porque venía de un país sumido en la oscuridad más allá de mi entendimiento, sino también porque era una novelista reconocida y respetada (a pesar de que sus libros estaban escritos en serbio y yo no podía leerlos). Lo cierto era que el inglés le costaba, pero como el programa estaba certificado por una universidad inglesa, sus artículos debían estar obligatoriamente escritos en inglés, así que se veía forzada a mejorar su competencia lingüística.

En tres años escribió siete artículos. Cada uno de ellos fue un constante y reiterado tira y afloja mientras nos debatíamos una y otra vez con el tema de la lengua. Acabé extenuado de pura frustración. Pero al mismo tiempo muy pronto me di cuenta de que Snezena tenía una profunda sensibilidad y de que su brújula moral estaba gobernada por una compasión infinita. Poco a poco me fui dando cuenta de que su batalla con el inglés le otorgaba una perspectiva privilegiada para imprimir a esa lengua una frescura especial; su poder de observación, aunado a su enorme dominio de su lengua materna, le ayudaba a desarrollar una competencia extraña, desmañada y a pesar de todo sofisticada del inglés que, pese a sí misma, le permitía llevar su prosa a lugares sorprendentes hasta tal punto que su uso de la lengua desencadenaba en mí observaciones que nunca habría hecho de otro modo.

Al cabo de los tres años yo era perfectamente consciente de que, tomado en su conjunto, el grueso del trabajo que Snezena había entregado a lo largo de ese tiempo, escrito desde y acerca de un lugar sumido en una oscuridad aplastante y amenazadora, había logrado abrir en mí sendas de luz hasta irradiar toda mi alma; había iluminado y alumbrado mi propio mundo con su inquebrantable exactitud. Al final, la lucha con la lengua que ambos habíamos disputado, cada uno a nuestro modo, había acabado por alumbrar una visión acerca de la relación del ser humano con el mundo. Eso

se produjo a través y después de la lectura final de su trabajo, cuando hube puntuado y comentado todos sus artículos (pues en esa última fase los había leído de modo distinto con el objetivo de calificarlos).

Antes de ello, en mis intentos por ayudar, me los había leído sucesivas veces concienzudamente, cuestionando cada palabra con el afán de lograr un atisbo de entendimiento acerca de las ideas que se podían desprender de ellos. Esa última vez, sin embargo, mientras me dedicaba a puntuarlos, sobrevolé las palabras, cuya existencia parecía conformar el telón de fondo de las ideas e imágenes que se habían convertido en la sustancia luminosa de lo que yo leía. Antes de eso, las palabras solo aludían parcialmente a imágenes que a duras penas podía alcanzar a distinguir; pero en esta última lectura, las imágenes e ideas se me aparecían brillantes, abrumadoras, como si cada una de ellas fuera un astro al que estuviera mirando de hito en hito, y las palabras se hubieran desvanecido en el halo brumoso que lo rodeaba todo. Las palabras poseen el poder de cumplir dos funciones de manera simultánea: revelar y desvelar un nuevo mundo (sentido) que no existiría sin ellas, y al mismo tiempo ocultar ese mismo mundo por el mero hecho de que no resultan suficientemente acertadas para narrarlo; pues de hecho ese mundo debe percibirse directamente, en su propio terreno. Así, ese mundo, esa idea, ese sentido, no existirían de no ser por las palabras, y al mismo tiempo, estas, a pesar de crearlo o revelarlo, no lo sostienen, no constituyen en esencia su sustancia, de tal modo que, no solo dicho mundo no depende de ellas, sino que tales palabras pueden servir para ocultarlo.

Así, con su vacilante y a la vez audaz competencia del inglés, esta estudiante había logrado desarrollar un modo de dar luz a palabras extremadamente delicadas que convirtieron mi mundo en un lugar totalmente distinto y mucho más transparente. Snezena usó palabras para lograrlo, sí, y los mundos que con ellas vislumbré eran nuevos: no existían antes de que ella hubiera alineado aquellas palabras, siquiera para sí misma. Y a pesar de ello aquellos mundos nuevos no dependían de sus palabras, sino que parecían pertenecer al universo mismo. Al leer sus escritos, mi mundo se convirtió en un

viaje iluminado por sus revelaciones en el que vivía inmerso entre dos impresiones simultáneas: lograr acceder a su singular universo a través de su tan peculiar y poco convencional uso del lenguaje al tiempo que el universo en el que me adentraba devenía completo y existía independientemente de cualquier lengua o palabra. En algún momento, en el transcurso de dicha experiencia, hallé una evocación de lo que podríamos denominar “pensamiento vivo” —lo que algunos llaman fenomenología, y otros consciencia—, pues aquel mundo que se me revelaba (describía) era a su vez el mundo que estábamos creando, y a pesar de ser el mundo real, el hecho de estar *siendo* progresivamente desvelado y empañado en el proceso de la escritura, hacía que nosotros también cambiáramos en el proceso de crearlo (y describirlo). Así, yo leía constantemente inmerso en la exactitud de sus observaciones, pero sus palabras constituían más que un mero andamiaje. Al fin me encontré escalando aquel andamio, cada vez más arriba, hasta que mi vista se fue agudizando y empecé a ver cada vez más, y a medida que veía más, me iba convirtiendo en alguien distinto, y el mundo se iba enriqueciendo a su vez.

Pero esta es solo la mitad de la historia, pues en el transcurso de la última conversación que mantuve con Snezena descubrí que la experiencia que ella había tenido a lo largo de esos tres años —dedicada a aprender la lengua, debatiéndose para lograr un nivel aceptable— había sido idéntica a la mía. A través de las respuestas que yo le daba acerca de sus escritos, a través de mis preguntas y de mis dificultades en entenderla, a través de mis discrepancias, a través de mi constante cuestionamiento de su uso de las palabras, pidiéndole continuamente un nivel mayor de precisión... a través de esa relación ella había logrado descubrir precisamente las mismas palabras que luego me revelaba. Había aprendido a ver al mismo tiempo que me iluminaba a mí. Durante todo ese tiempo habíamos estado dependiendo el uno del otro. Y a pesar de ello, cada uno había guiado al otro. Habíamos estado dependiendo del lenguaje, y aun así, a través de ese mismo lenguaje, habíamos descubierto un mundo que existía por sí mismo, más allá de las palabras. Ese mundo nos invitaba a ser más acertados en las observaciones que

de él hacíamos durante nuestro proceso de descubrimiento para que nunca más quedaran ocultas.

Cada momento se ve iluminado por otros momentos. Necesitamos saberlo todo para entender cualquier cosa. Y sin embargo, solo podemos leer una sola cosa cada vez.

Acerca del descubrimiento

“El mundo no tiene nombre. Los nombres [de los lugares] solo existen en los mapas. Los nombramos para no extraviarnos. Y fue precisamente porque estábamos perdidos en el mundo que inventamos esos nombres. El mundo no se puede perder. Nosotros, sí. Y es precisamente porque esos nombres y esas coordenadas los nombramos nosotros que no pueden salvarnos. No pueden volver a hallar el camino por nosotros.”

Cormac McCarthy*, En la frontera.*

Cuando yo era joven, leía; y también escalaba montañas. De todos mis recuerdos de infancia, estos dos ocupan un lugar preeminente, como la trama y la urdimbre de un telar. Ambos recuerdos tienen su origen en mi padre, que fue quien me llevó a sus amadas montañas, y también de cuyos interminables e inventivos estantes rescaté y me embebí de historias del mundo del mismo modo en que los pastores beben el agua que sacan de pozos misteriosos. Mi padre parecía estar tallado de una sabiduría que aunaba la atracción que suscitan las hazañas de alta montaña —podías distinguir la fascinación que le despertaban en el fulgor de sus ojos— con una encarnizada protección de esa fortaleza de agrestes montañas que conocía tan bien y amaba en igual medida: él mismo emanaba ese olor a naturaleza salvaje. Y yo, tanto en la montaña como en los libros, experimenté la dicha que se siente al llegar a casa en lugares en los que no había estado nunca antes, pues mi hogar era el crujido de las piedras del camino bajo mis botas al igual como lo era también el salto de un párrafo a otro. Tanto los libros como las montañas me transportaban a un terreno virgen e inexplorado.

Los grandes viajes de descubrimiento contribuían a avivar mi imaginación y resonaban con mi propia experiencia. Evidentemente,

no siempre se trataba de expediciones marítimas; quizá la palabra “expedición” se utilice para relatar los acontecimientos de cualquier viaje de exploración como si de una narración de tratara. O quizá, como bien subrayó en su día Albert Camus, para descubrir nuevas tierras uno debe conformarse con permanecer alejado de la costa durante largo tiempo.

A través de las cartografías de todas estas hazañas aprendí qué quería decir ser intrépido, y cómo se podía vivir un sueño mayor que uno mismo. Aprendí qué quería decir vagar solo, o con un puñado de compañeros de viaje, y qué quiere decir entregarse, o escuchar y observar, qué significa confiar e inspirar confianza. Pero por encima de todo, todos esos relatos de grandes descubrimientos me permitían paladear el sabor de la libertad, la libertad de movimiento, la libertad de sorpresa, de acción vertiginosa, de iniciativa individual, libertad contenida en la sensibilidad adquirida mientras me adentraba más allá de las fronteras de lo conocido.

Y luego el mundo cambió. Ahora, ese sentido de libertad hace tiempo que desapareció, enturbiado y distorsionado por el reconocimiento de ver lo falaz e ilusoria que es la noción de libertad. Pues todos esos descubrimientos han dejado a su paso un rastro de ruina humana y ecológica. ¿Dónde están ahora todos esos límpidos paisajes, todos esos confines sin cartografiar, todos esos rincones inexplorados, todas esas inalcanzables vistas panorámicas? ¿Dónde están sus pueblos, la dignidad de las culturas locales, las múltiples y autónomas variantes de la vida tan profundamente enraizada en los innumerables parajes de la Tierra? ¿Qué fue de todas esas relaciones ritualizadas, la intimidad, las prácticas grupales, las vulnerabilidades recíprocas que compartían por igual humanos y animales, lugares y dioses? ¿Y qué ha quedado de la inocencia cómplice de ese colonialismo depredador que se hallaba en el corazón mismo de ese ávido deseo de descubrir? Parece que ya no queda nada por descubrir, ningún confín al que llegar; muy poco logró escapar a nuestro afán por regir, controlar, extraer y destruir. Lo que hemos descubierto es, de hecho, algo en nuestro interior que ha travestido esa irreprimible urgencia que impelía al descubridor en su ímpetu primigenio.

Ese deseo de ir más allá de lo conocido, de disociarse del propio hogar, de emprender la búsqueda de lo que puede que haya más allá, de lo otro, de un sinfín de inventivas posibilidades de nuestro mundo dieron lugar a un mundo en el que demasiadas cosas han sido ya descubiertas, reveladas, acotadas, fotografiadas, tabuladas, ponderadas, medidas, digitalizadas, cosificadas y cuestionadas a un tiempo. Por lo que parece, ya casi todo se ha dejado al descubierto, y en dicho proceso los que hemos sido "desenterrados" nos hemos convertido en turistas, en actores locuaces, en refugiados de uno u otro tenor, en gestores decididos a luchar por el control de la creciente inseguridad que nos rodea; así que muchos de nosotros, dondequiera que se encuentre eso que consideramos nuestro hogar, vivimos carentes de la compañía alentadora de nuestra Tierra. Tan desconectados a pesar de nuestra conectividad, y tan extremadamente solos. Tan libres y tan atrapados. Tan dislocados.

Incluso el sueño de la libertad no parece sino haber acabado convertido en un montón de cenizas. ¡Añoro tanto el crujido de los guijarros bajo mis botas, la camaradería alrededor de una hoguera en mitad de una noche presidida por el silencio y un inmenso campo de estrellas! Y no puedo decir que vivo en una precaria y destartalada morada en las afueras de una ciudad inhóspita de donde incluso la noche terminó siendo desterrada. En ocasiones, el personaje Anouk, de Paul Bowles, un joven atrapado entre la cultura antigua y el presente, me habla: "Tumbado ahí, en el viejo tejado de hormigón, se sintió absolutamente abandonado, exquisitamente consciente de su propia debilidad e insignificancia… El mundo era algo distinto de como se lo había imaginado. Se había acercado, pero al acercarse se había empequeñecido. Como si una enorme pieza del gran rompecabezas hubiera encajado inesperadamente, obstruyendo la vista de la hermosa y distante campiña que había habido allí hasta ese momento. Fue vagamente consciente de que cuando al fin lograra comprenderlo todo, delante de él solo quedaría un rompecabezas resuelto, un muro negro de certeza". Para mí, con Anouk y con *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, que describe la caída del explorador convertido en colonizador, los libros alcanzaron su mayoría de edad.

Y a pesar de todo, ¿qué quiere decir “cuando al fin lograra comprenderlo todo”? ¿Qué quiere decir comprender, entender? Quizá lo hemos malentendido, quizá el mundo y la libertad se pueden entender de otro modo, quizá aún sea posible vivir, ver de tal manera que las cosas vuelvan de nuevo a la vida, y que nosotros, meros seres dislocados, regresemos también a la vida. Quizá es ahora, y precisamente ahora —ahora que hemos sido “desenterrados”— que podamos volver a hallar la Tierra, porque la Tierra no se puede perder. Quizá, tal como escribe McCarthy más arriba, precisamente porque nuestros nombres y nuestras coordenadas fueron nombrados por nosotros, no pueden salvarnos, no pueden volver a hallar el camino por nosotros. La mera idea de que quizá haya otra manera distinta de ver —más que simplemente algo distinto que ver— me impulsó a emprender mi propio viaje de descubrimiento en un intento por hallar una perspectiva distinta a eso que llamamos “descubrimiento”.

Solíamos pensar que, cuando se realiza un descubrimiento, descubrimos algo que ya existía antes de que lo descubriéramos. Y que, a pesar de que no hubiéramos sabido nada acerca de ello antes, eso estaba ahí, material y sólido, antes de que supiéramos siquiera de su existencia. Pero hay descubrimientos que son creados por las cosas mismas que están siendo descubiertas. Cuando descubrimos algo acerca de nosotros mismos, o cuando vemos algo bajo una luz nueva y distinta, o cuando percibimos una relación entre las cosas… todo ello cambia las cosas en sí mismas. Lo que descubrimos por esa vía no estaba antes de que lo hubiéramos descubierto. El descubrimiento resulta ser el sentido que emerge a través de la relación entre el descubridor y lo descubierto. Y puesto que ambos han cambiado a consecuencia de ello, ambos se han realizado de manera más completa. Nuestra relación con lo que hemos visto es precisamente lo que ha cambiado, y solo lo “descubrimos” porque ha cambiado. Pues en el acto de descubrir, el mundo mismo se amplía, deviene algo nuevo, al igual que nosotros: un mundo nuevo en el que vivir, no solo algo distinto que ha sido hallado.[4]

El mundo no es en absoluto algo concluso, acabado, sino algo en

permanente cambio, en continua metamorfosis, algo que cobra vida a través de nuestra relación con él. Cuando cambiamos el modo en que nos vemos a nosotros mismos, ello cambia también el modo en que vemos el mundo, y entonces el mundo en el que vivimos se convierte en un mundo distinto. Vivir en el mundo quiere decir cambiar dicho mundo… Cada animal y cada planta se hallan tan profundamente imbricados en su contexto que forman parte de él al igual como una serpiente a la que le crece una nueva piel. Vivir en el mundo como seres humanos ensimismados y reflexivos crea un mundo de nuestra propia elección, aun siendo creados a su vez por ese mismo mundo.

El hecho de imaginar que estamos creando el mundo, que al mismo tiempo nos está creando a nosotros, puede hacer que nuestra relación con dicho mundo nos resulte prácticamente incomprensible, inconcebible (Goethe observó que solo cuando pensaba pensamientos que no podían ser pensados estaba pensando de verdad). Luego, el mundo no es finito, sino infinito e interminablemente inventivo. Y a pesar de ello puede ser comprendido mediante una comprensión que, a su vez, se inventa a sí misma. En este mundo nos hallamos simultáneamente en casa y somos refugiados, trotamundos errantes. Cada huella que dejamos se convierte en la huella del mundo. Entonces, ¿cómo podemos vivir, cómo podemos hallar nuestro camino, cómo nos entendemos a nosotros mismos si estamos tan íntimamente entrelazados con ese mundo que da vueltas a nuestro alrededor? ¿Cómo podemos aprender a dar vueltas y al mismo tiempo preservar nuestra integridad? ¿Cómo podemos *descubrir* el mundo en el que nos gustaría vivir?

Cada revelación, cada fenómeno pertinentemente observado, cada aparición, es en sí un acto de creación. Y en él encontramos el lugar que nos corresponde, entre la inclusión y la exclusión, entre la participación y la separación, ese lugar que nos pertenece como humanos. La libertad habita en este espacio de tal modo que lo deja deshabitado, vacío para siempre, abierto y germinando. Los antiguos viajes de descubrimiento dieron lugar a la ocupación de pueblos, tierras, saberes, y obedecían a nuestra tendencia de

gobernar y controlar. También nosotros hemos acabando siendo ocupados por nuestros descubrimientos. Y sin embargo existe un tipo distinto de descubrimiento: el descubrimiento de nuevas y distintas maneras de ver, que se contrapone al descubrimiento de nuevas cosas por ver (aunque evidentemente nuevas maneras de ver revelarán nuevas cosas a su vez). Marcel Proust constató que: “El verdadero viaje de descubrimiento no consiste en buscar nuevos paisajes sino en tener ojos nuevos”. Cuando nos volvemos conscientes de los distintos modos en los que somos capaces de ver, empezamos a participar conscientemente en el mundo que estamos creando (y al mismo tiempo descubriendo). Y puede que dichos descubrimientos abran al mundo a su propio devenir y germinar interno, y también al nuestro. De este modo podemos descubrir, no ya cosas nuevas, sino el mundo a través del cual las cosas viven, ese mundo del que venimos, el hogar que nunca hemos conocido.

Acerca del vuelco

“Lo más difícil de todo es ver lo que realmente hay”

J. A. Baker, *El peregrino*

¿Cómo se siente uno al hallar el mundo del que procede, ese hogar que nunca ha conocido?

Me encontraba solo en lo alto de una agreste montaña, sentado al anochecer a orillas de una laguna cubierta de nenúfares, atestada de ranas y cangrejos y amenizada por el vuelo rasante de las libélulas. Me alojaba en una humilde cabaña de piedra bañada por la suave luz de las velas, de la luna, rodeado de silencio, tras conquistar y dejar atrás interminables valles con la promesa de imponentes cumbres. Había llegado hasta allí escapando de la ciudad, perseguido por el tiempo en que me había tocado vivir. Llevaba la marca de la ciudad grabada en el alma. Esa tarde me pasé horas sentado a orillas de la laguna, y cuando el día dio paso a la noche y la oscuridad fue cubriendo el paisaje que me rodeaba con el velo opaco del ocaso, me levanté y desanduve el solitario sendero flanqueado por una floreciente y espesa vegetación que se abría

hacia el cielo.

Andaba lentamente, y la calidez de la laguna me envolvía como un manto de gasa; delante de mí distinguía mi morada, cada vez más cerca, engarzada en la oscuridad de la solitaria ladera y que pronto bañaría la luz de las velas.

Andaba libre, solo, y de repente me detuve en seco y estuve a punto de dar media vuelta, pues de repente me asaltó el imperioso e inquietante pensamiento de que me había ido de la laguna sin haber desconectado nada, y ahora, lo que fuera que sucediera ahí arriba seguiría simplemente su curso, absurda e implacablemente, gastando energía y recursos porque yo no lo había apagado antes de irme. Un pensamiento sin duda absurdo, vergonzosamente absurdo. Aún tardé un par de minutos en darme cuenta de que lo que sucedía allí arriba no tenía nada que ver conmigo ni con que tuviera de encender o apagar algo —tal como suelo hacer constantemente en la ciudad— sino que mi repentina preocupación respondía a la respuesta automática de mi mundo que daba por supuesta la necesidad constante de mi intervención, de otro modo… ¿cómo podía seguir funcionando? Pero allí arriba, en la laguna, el agua del río seguía entrando y saliendo tras nacer más arriba, en el corazón de la montaña, para continuar discurriendo ladera abajo hacia las llanuras que se abrían a sus pies. Las ranas seguirían siendo ranas, y las libélulas seguirían siendo libélulas; puede que aquella noche algunos cangrejos terminaran siendo devorados por las juguetonas nutrias de afiladas garras mientras yo dormía apaciblemente; o puede que no. El mundo seguiría fluyendo y respirando, y cada instante y cada “cosa” sería a su vez penetrada y permeada por todos los otros acontecimientos y cosas; resultaba, pues, evidente que aquella laguna vivía como un organismo completo, orquestado por sí mismo y sus alrededores, de modo que no había nada que yo tuviese que desconectar.

Tras ese (obvio) pensamiento me sentí inundado por un oleada de sentimientos y por el reconocimiento de que no estaba en absoluto solo, sino que respiraba la presencia de toda esa vitalidad que me respiraba a mí, y de que estaba rodeado de una miríada de seres y, por consiguiente, de una miríada de maravillas y enigmas, y estaba

impregnado por ese aliento que respiraba el agua dentro y fuera de la laguna, que respiraba desde el anochecer hasta la madrugada y luego de nuevo hasta el anochecer, que respiraba los renacuajos convirtiéndolos en ranas que, a su vez, desovaban nuevos renacuajos. Seguí reflexionando mientras me adentraba en la cocina, asombrándome con cada vela que encendía, con cada cerilla, con cada llama que cobraba vida con suave y peligrosa voracidad. Me sentía horrorizado por la magnitud de mi separación de todo ello, y sin embargo todo se estremecía con una nueva intimidad. Ahora que me había asomado más allá del umbral para ver realmente la vida, me daba cuenta de cómo todo lo que me rodeaba se disponía armoniosamente a mi alrededor, me habitaba, como si mi ser estuviera siendo cantado por miles de seres individuales,[5] cada uno de ellos presentes, inmediatos, particulares y a un tiempo totalmente entrelazados con cada uno de los otros. Cada instante, cada elemento, cada relación que existía entre ellos era configurada, y no por mí; yo era configurado por todo lo que, a su vez, había tomado forma incluso mientras me adentraba en la cocina embargado por una profunda mezcla de propósito y pausa.

Cada ser que está vivo está siendo formado, y no por mí. Entonces, ¿quién o qué le da forma? ¿Quién o qué me da forma a mí? Cuando yo creo estar dando forma, ¿es posible que mis intervenciones ya hayan sido configuradas por las presuposiciones que las informan?

La humanidad se ha desbocado, y cuanto más nos desespera verlo, más enloquecemos pretendiendo ser esa criatura que todo lo enciende y todo lo apaga. Y sin embargo, hacer “lo más difícil de todo que es ver lo que realmente hay” quizá nos ayudaría a reconectar con la vida, a liberar nuestra insistencia y a observar e intentar entender realmente cómo vive la vida. Y a relacionarnos los unos con los otros y con nuestro mundo tal como la vida nos pide que lo hagamos. Puede que hallemos nuestra libertad precisamente en las necesidades que surgen de cómo la vida vive; puede que hallemos nuestra libertad en la libertad de otros. ¿Puede que sea justamente así *cómo vive la vida*? Cambiar el mundo abriéndonos al hecho de que sea el mundo el que nos cambia a nosotros. Un

movimiento del alma de estas características exige que demos el mayor vuelco imaginable: que nos hallemos a nosotros mismos a través de la atención y la precisión, más que a través de la intrusión; y que nos demos cuenta de que hallarse a uno mismo y hallar el mundo es lo mismo, y que del mismo modo en que nos hallamos a nosotros mismos a través de los otros, también el mundo se halla a sí mismo a través de nosotros.

La presencia de una ausencia

“La vida es el arte del encuentro”

Vinicius de Moraes

Después de haber pasado las últimas semanas, desde el inicio del nuevo año, rodeado de naturaleza salvaje, mis ojos, al regresar a la autopista que atraviesa las zonas rurales de camino a la ciudad, estaban sintonizados de manera muy distinta.

En cierto momento tuvimos que detenernos en mitad de una retahíla de vehículos retenidos por unas obras en la carretera, y dejé vagar la vista por los campos de los alrededores. La autopista —y aquella larga retahíla de coches— estaba atrapada en medio de un monocultivo de cereales que se extendía incansablemente en todas direcciones hasta más allá del horizonte, convirtiendo aquel paisaje de suaves colinas en un árido páramo regido por la funcionalidad. De repente, la naturaleza salvaje en la que habíamos vivido durante las últimas semanas parecía haberse desvanecido por completo. Mis ojos escudriñaron los campos circundantes con creciente desesperación hasta que, de repente, distinguí unos vestigios de vegetación agreste, restos dispersos de flora de montaña que aún subsistían, aunque confinados, en unas estrechas franjas de diversidad que discurrían a lo largo de aquel vasto monopolio de campos de cereales y cercas. El paisaje de la mercantilización domina de manera tan absoluta el espacio que tengo que aguzar la vista para poder identificar la vida silvestre que bordea algunos de esos campos. Mi corazón se encoge al ver ahí, dispersa, rala, humillada, la última muestra de la antaño orgullosa tribu de la vegetación silvestre de montaña, que ahora respira el humo tóxico

de los pesticidas y el diésel. Hemos estado viviendo con sus hermanas, que aún subsisten en la inaccesible montaña, entre las aguas prístinas de los arroyos y las cimas de piedra bañadas por la luz. Pero ahora mi corazón zozobra mientras la cola de coches arranca y acelera para proseguir su camino, y nosotros avanzamos con ellos; mientras cambiamos de marchas, los restos de la agreste naturaleza dispersa, refugiados en lo que fuera antaño su hogar, desaparecen por completo de mi vista. Y a pesar de mí mismo, mi propia mirada se pierde en la borrosa visión del asfalto.

¿Hacia qué nos dirigimos?, me pregunto. ¿Qué será de nosotros, por mucho que tengamos la esperanza de seguir vivos? Con nuestra amada Tierra en un estado tan delicado, nuestra vida política dominada por la incoherencia, nuestro tejido social desgarrándose poco a poco, nuestra economía esclavizada por el capitalismo fundamentalista, y una industria tecnológica que nos desvalija con banalidades, tenemos todas las de perder. Estamos rodeados de planes, de soluciones, de cierto sentido de urgencia, en ocasiones incluso de indignación, buenas intenciones, críticas, protestas, guerras de todo tipo. El reconocimiento de que estamos todos tan cerca, de que nuestra huella global es tan enorme, y nuestros procesos vitales tan desnaturalizados, da lugar a una creciente tendencia a retomar el mando y el control. Es como si estuviéramos atrapados en una vasta paradoja que excediera nuestra capacidad de ironía, pues nos anteponemos a nosotros mismos como la solución a los problemas que hemos creado aventajándonos por encima de todo. Tengo la impresión de que, a medida que avanzamos hacia el futuro, vamos postergando nuestra única alternativa real del mismo modo en que arrinconamos los restos de la naturaleza salvaje que bordea nuestros monocultivos rebosantes de químicos.

El dormitorio de nuestra casa tiene unas ventanas que dan al jardín. En el extremo opuesto del jardín, hay una cerca de madera, y al otro lado de la cerca, en el apacible cementerio que flanquea nuestra casa, se erigen tres enormes árboles del caucho. Me encantan esos tres árboles, esos corpulentos y desgreñados gigantes, descascarados, descuidados, que sueltan corteza y ramas

y hojas que quedan esparcidas por doquier, mientras ellos crujen y resoplan y barritan con las tormentas de invierno, y se zarandean furiosamente con las ventoleras veraniegas; mientras espantan al sol y ensombrecen el jardín, sorbiendo ávidos el líquido precioso que los mantiene vivos. Ellos son los dueños y señores de su propia tierra, hogar de aves de presa y de ocas salvajes y lechuzas, y ocupan su espacio como si hubieran nacido para ello, descoyuntados pero dignos. Cuando los cuidadores del cementerio los quieren talar porque en ocasiones sus ramas se desgajan y se desploman encima de las sepulturas, salimos en su defensa. Hemos insistido en mantenerlos en vida todos estos años.

Por la mañana, mucho antes de que del sol empiece a despuntar por el este, los tres árboles absorben la luz naciente que se derrama sobre el mundo desde los cuatro confines mientras la noche deja paso al día. Y entonces captan la luz a través de sus troncos. Sus troncos son grises y blancos, y su madera y su corteza refulgen como si fueran de plata o piel, con la tersura del flanco de un caballo, como el destello de la arena a orillas del océano, como alabastro. Al despuntar el alba, esta sublime blancura parece acaparar la luz para sí misma, como si eso que es inminente (la salida del sol) también les fuera inmanente a ellos; como si todo eso que procede de fuera se hallara ya en su interior. Y de repente me siento sobrecogido por esta relación entre lo inminente y lo inmanente.

Luego, en un instante, mientras el sol sale por algún lugar remoto al este, una mancha rojiza se dibuja en lo alto del tronco de uno de los árboles y se extiende por sus ramas. De un rojo que, desde su primer rubor, refulge con un tono escarlata transparente. Centellea con la intensidad del fuego eterno que arde desde el principio del mundo. Y luego se extiende por todo el tronco, por las ramas, por los otros árboles y sus hojas, esparciéndose como una promesa, resonando estruendosamente en nuestros corazones. Y nos quedamos admirando ese prodigioso devenir hasta que la luz del día, del día “normal”, empieza a inundar el jardín, y el rojo se convierte en un blanco brillante, casi óseo.

Imaginemos que esos árboles no estuvieran allí. Entonces esa luz,

esa luz tan singular, tan ardiente, desaparecería para siempre. Si no estuviéramos ahí para verlo, seguramente ahí habría algo, pero no sería eso que estamos viendo. Pues ese rojo ardiente que parece pertenecer al espíritu, no emana del tronco y tampoco se encuentra en el tronco —pues pronto desaparece—, y tampoco viene de nuestros ojos; si estuviéramos mirándolo desde otro ángulo de conciencia tendría un aspecto completamente distinto, pues eso que vemos sobrevuela todos esos lugares, todas esas cosas, pertenece a la relación que todas ellas mantienen entre sí, y de hecho es *esa misma* relación, en ese preciso instante. De repente ha aparecido, hemos visto cómo aparecía, cómo iba cambiando durante todo el tiempo hasta desaparecer del todo… Pero lo que realmente hemos visto era la *invisibilidad de una relación,* o el *proceso de relacionarse*, que por lo general suele permanecer inobservado, desapercibido, marginal, como esos reductos de naturaleza en estado salvaje.

Me da la sensación de que nuestras relaciones, las que se extienden por todo el planeta, de montaña a montaña, a través de los océanos y de las franjas horarias y los tiempos precisos, poseen la naturaleza de esa luz increíble, que está ahí y al mismo tiempo no está, que se infiltra, que depende, en su existencia, de todos nosotros; si no estamos ahí cuando desaparece, está en todos nosotros y en ninguno, vive entre nosotros, y al mismo tiempo nos cambia por completo y lo que es aún más asombroso, cambia todo lo que toca, pues toca árboles, y montañas y extensiones de tierra y gentes y ríos distintos, y los océanos que viven entre unos y otros. Y toca todas esas cosas que nosotros ni siquiera alcanzamos a ver, que se encuentran más allá de nuestro conocimiento. Lo toca todo sin que lo sepamos: solo debemos saber que nos tocamos los unos a los otros. Cuando nos rozamos los unos a los otros, la luz aparece.

Entonces, ¿qué es lo que corremos el riesgo de perder mientras redoblamos nuestras urgencias y zarpamos una vez más a librar una batalla por una buena causa? Requiere cierta sensibilidad constatar eso que no es inmediatamente obvio, y también una imaginación sagaz poder identificar la reciprocidad entre una cosa y

su contexto, y una prodigiosa atención para discernir las relaciones que conforman y disgregan el mundo que experimentamos a nuestro alrededor. En el corazón de todo lo que somos y podríamos ser, de todo lo que podríamos haber infligido a nuestro bienamado mundo, no habita el obvio, sólido y tangible mundo de las cosas que esencialmente nos preocupan, sino la naturaleza efímera, oculta y transitoria de las relaciones que emergen y se desvanecen entre nosotros como el incesante discurrir de las nubes.

Con solo mirar un instante en la dirección equivocada, nuestra ineptitud para percibir dichas relaciones se acrecienta, y una ausencia empieza a manifestarse en el mundo que habitamos desde ese preciso instante: la incapacidad de darnos cuenta de que somos incapaces de darnos cuenta. De hecho corremos el peligro de salvar un mundo que ya no es el mundo en el que desearíamos vivir. Pues no habitamos simplemente el mundo, sino que creamos el mundo que nos constituye. Y si hay una única cosa que reviste una importancia trascendental y que no podemos permitirnos perder mientras nos debatimos en un mundo cada vez más hipotecado, es la habilidad de ver y discernir entre los matices de una relación determinada. Pues el mundo se erigirá a su imagen y semejanza, por lo que debemos cultivar la capacidad de elegir, con respecto a cada una de las acciones que emprendemos, cuál es el tipo de relación que dicha relación propicia.

A través de la relación

“Todo es Uno
Y luego hay dos
una apertura entre yo y tú
entre yo y todo lo que puede ser visto
y a pesar de ello, todas las oquedades contenidas en una.
Y vagamente percibo que dos,
esa mera consciencia de ti,
abriga mi mera consciencia de mí mismo
y mi consciencia del Uno que Es.”

John McCormick, *Como una luz en mi camino*

La anterior cita me llegó a través de un alumno, por lo que ese poema convierte a ese alumno en mi profesor y, una vez más, experimento la inflexión que estas relaciones me exigen. Experimento la apertura que se produce, a menudo pese a mis propias resistencias, cuando acepto los movimientos que requiere una relación viva; cómo el papel que desempeñamos y nuestros propios yoes dan vueltas y más vueltas alrededor de los polos de nuestras interacciones, alrededor de los polos de nuestras propias vidas. En la misma medida en que me voy abriendo a soltar el papel de profesor y aceptar el de alumno, también mi alumno cambia su rol. Y si yo no estoy lo suficientemente abierto para aceptar ese intercambio de papeles, o no lo está él, nuestra relación se encalla o languidece. Ambos habremos perdido una oportunidad para aprender. Si yo no estoy abierto a seguir mi aprendizaje, dejaré de ser un verdadero docente. Esa es la naturaleza de los giros. También el poema constituye un giro constante mientras da vueltas una y otra vez para poder abrir la intimidad entre yo y el mundo, esa profundidad que me deja cavilando.

Sin duda es en la intimidad de una relación cuando emerge la vida. Es a través de la intimidad de una relación cuando surge la consciencia. Estamos vinculados los unos a los otros y a nuestro mundo a través de las paradojas y necesidades de nuestras relaciones. Cuando empezamos a anteponer la dimensión efímera, invisible e implícita de nuestra relación, en lugar de dedicarnos simplemente a aceptar la preeminencia de las “cosas” materiales ancladas, individualizadas y sólidas, entonces empezamos a darnos cuenta de que todo surge de la relación. Estamos constantemente afectando y siendo afectados por nuestra relación con el Otro, por nuestras múltiples relaciones con una multiplicidad de otros, y también con nosotros mismos. Hay un vuelco constante que se produce a medida que cada variable, cada elemento de la relación se ve afectado por todo el resto, y todos ellos se encuentran a su vez en proceso de devenir, en constante movimiento. Cada instante es un giro hacia el siguiente, y todo cambia mientras nosotros seguimos girando. Cada momento está formado y configurado por ese giro.

Si el movimiento cesa, la vida desaparece —lo podemos observar con nuestra respiración, esa sublime relación entre lo interior y lo exterior de la que apenas nos damos cuenta a menos que cese—. Apenas percibimos la mayoría de relaciones, apenas percibimos el movimiento entre las distintas relaciones en las que vivimos enfrascados la mayor parte del tiempo, y el modo en que dichas interacciones acarrean cambios sutiles e inevitables en cada uno de los aspectos de su interacción.

Las relaciones son campos activos que los que fluye una energía dinámica constante, campos morfológicos que configuran todo lo que fluye en sus dominios y que, a su vez, están configurados por esos mismos flujos. Las relaciones son entidades vivas, y lo propio de una relación viva es no asentarse nunca, no cesar de moverse, de cambiar, de virar. No son “cosas” o “cuerpos” con fronteras rígidas e identidades circunscritas con un principio y un final. Las relaciones se entretejen en un movimiento constante como las corrientes y las superficies que fluyen la una junto a la otra en el agua. Al igual que el movimiento de las nubes. El flujo y reflujo de una relación es enigmático y contradictorio, recíproco y en ocasiones simultáneo; y nos parece incomprensible, porque no lo podemos reducir a una mera relación de causa y efecto o a cualquier otra linealidad. Si debemos entender cómo vive la vida, es precisamente la naturaleza de estas conexiones y el modo en que las relaciones se constituyen y se deshacen, el movimiento de los vuelcos que tienen lugar en ellas, lo que debemos observar.

Empezamos advirtiendo cómo surgen los momentos y las formas, y cómo se desvanecen de nuevo; cómo las relaciones se expanden y se contraen, prosperan y decaen, se consolidan y declinan, se separan (dividen) y se cohesionan… Y todo ello al mismo tiempo.

Y entonces nos damos cuenta de que la vida no es finita. No existe organismo alguno, ni planta ni animal, ni tú ni yo, ni un grupo ni una comunidad, ni ninguna situación social compleja o una reunión simple; no existe organismo alguno que pueda ser finito. Pues el organismo saca adelante su nuevo yo a partir de su viejo yo, por lo que no tiene principio ni final alguno; está entretejido con todo lo que le rodea, por lo que sus límites deben ser porosos y sus bordes

deben estar permeablemente orientados hacia todo; su identidad emana del cambio constante, pues se halla siempre en continuo devenir; y aunque pueda distinguirse de su entorno, no puede cercenarse de él y permanecer vivo. Por consiguiente, prestar atención a cómo vive la vida supone adentrarse en el reino de lo infinito y prestar atención a lo que este nos dice acerca de las relaciones, la identidad y la libertad.

La vida vive *entre*; nosotros vivimos en el espacio *entre*; los organismos no están simplemente conectados entre sí como si fueran vagones de tranvía, sino que se permean y fluyen entre sí. Entonces, ¿quién puede decir con exactitud dónde comienzan y dónde acaban y cuándo? Los enjambres de abejas que moran en lo alto de la montaña viven encerrados en la oscuridad de una colmena o de una cueva, exudando cera para sus panales a través de sus propios cuerpos, decenas de miles de abejas juntas en la oscuridad, conjurando miel. Durante el día sobrevuelan individualmente los campos, recolectando polen y néctar de una amplia variedad de flores procedentes de un sinfín de lugares distintos; se cruzan con abejas de otras colonias, y recorren volando enormes distancias al máximo de su capacidad. Y al final del día siempre vuelven con su enjambre, dejando atrás los enormes y soleados espacios al aire libre para regresar a la oscuridad de su propio espacio. Son a un tiempo las criaturas más contenidas y las más dispersas, y la colonia se mantiene coherentemente unida y espera que cada una de sus abejas vuele sola lo más lejos posible. Y luego traen todo su entorno dentro de la colmena y lo convierten en miel, y uno puede degustar en su miel ese mismo entorno. Pero al mismo tiempo también transforman su propio entorno, también, a través de su actividad, transforman ese entorno que las sostiene y que, de hecho, las está transformando.

La relación con su entorno es tan profunda que casi trasciende nuestra propia comprensión; pues ellas son ese entorno, y ese entorno fluye a través de ellas mientras vuelan y lo recorren atareadas; viven dentro de ese entorno, y a su vez ese entorno vive dentro de ellas. La naturaleza de las relaciones es tan misteriosa como un portal, tan liberadora como una llave, tan desafiante como

una puerta cerrada a cal y canto que necesita una contraseña mágica que aún no hemos descubierto. Nos pide que seamos capaces de mantenernos unidos y separados al mismo tiempo, de diferenciarnos y unirnos, de discernir y ser coherentes, de reconocer la inextricabilidad intrínseca y aceptar al mismo tiempo la identidad individual. Nos pide considerar cualquier relación como un todo vivo, palpitante, orgánico, no circunscrito e incompleto, en lugar de limitarnos simplemente a reconocer que las cosas que vemos están relacionadas las unas con las otras. Nos exige aprender a observar las relaciones en su propio plano de acción más que poner en primer plano las cosas que se relacionan entre sí.

Los seres humanos no somos abejas, no producimos miel. Creamos sentido. No hay ningún otro organismo que cree sentido como lo hacemos nosotros. Las aves y las plantas, los animales y los insectos, todos viven dentro y en relación con su entorno, mientras que el ser humano no solo vive dentro de un entorno, sino en el interior de un mundo de su propia creación.[6] La relación de otros organismos con su entorno se da por supuesta, aun cuando este se encuentre en constante transformación. Nuestra relación con nuestro mundo es distinta, pues al final hemos acabado distanciándonos de él, viviendo fuera, a horcajadas; nosotros construimos nuestro propio mundo, elegimos los nombres que le ponemos, somos seres con puntos de vista, leemos nuestro mundo al igual que leeríamos un texto, buscando sentido, y al mismo tiempo, somos nosotros quienes le asignamos dicho sentido. Elegimos en la misma medida en que somos elegidos. No nos limitamos a vivir simplemente en un entorno sino que creamos un mundo entero.

Evidentemente, vivimos en relación con nuestro entorno, pero nuestra relación consiste en esencia en crear nuestro mundo; no hay nada que nos venga dado, ahora ya no. Nos hemos emancipado y ahora la relación entre el ser humano y el mundo adopta la naturaleza de una relación al nivel más profundo imaginable: creamos el mundo con el que nos relacionamos en función del modo en que elegimos relacionarnos con él. Así, nuestro poder, nuestro genio, nuestra fatalidad, nuestros retos son

consecuencia de nuestra principal característica: nuestra consciencia, nuestra capacidad de pensar, nuestra necesidad de hallar (ver y asignar) sentido y, por consiguiente, de separar y unir, de estar fuera y adentro, de agregar y disgregar, de discriminar y al mismo tiempo preservar la coherencia. Nos erigimos a través del mundo que se erige a través de nosotros, y vivimos en realidad entre ambos, y a nosotros nos corresponde entender cómo vive la vida, pues el mundo que se erige a través de nosotros es el mundo que vamos a heredar, y el legado que dejaremos a nuestro paso.

El giro

“Mi padre solía cantar que la cuerda se había roto, la cuerda que solíamos oír cuando Nuin-/kuiten llamaba a Toro de Lluvia. Por eso las cosas son distintas ahora. Porque las cosas siguen resultándome desagradables. Ya no oigo ese campanilleo que solía oír en el cielo. Siento que esa cuerda se ha roto de verdad, y me ha abandonado. Y cuando duermo ya no siento eso que solía vibrar en mí cuando me sumía en el sueño.”

Palabras de uno de los Primeros Habitantes, citado por Neil Bennun en *The Broken String. The Last Words of an Extinct People* (*La cuerda rota. Las últimas palabras de un pueblo extinto*).

Hay momentos en los que habito esas montañas que aún preservan la huella de los primeros habitantes de la Tierra.[7] En las alturas, un sinfín de desfiladeros serpentea hasta desembocar en el sinuoso lecho de un valle que baila una desenfrenada danza con el paisaje, y en cada cañada, de las altas paredes presididas por acantilados que se asoman encima de cascadas y pozas de agua tranquila, sobresalen unos salientes rocosos en los que moran pinturas rupestres, las pinturas rupestres más antiguas del mundo, ejecutadas por los primeros habitantes, conocidos como bosquimanos, o pueblos san —etiquetas nuestras, pues no era así como ellos se llamaban a sí mismos—, verdaderas joyas de la imaginación artística, tesoros delicadamente elaborados. Y a pesar de su antigüedad, las pinturas siguen ahí, vivas al cabo de tanto tiempo, aún se puede sentir su inexorable vitalidad. No recubren la

superficie de la roca, sino que más bien danzan encima de ella, como si a través de la pintura pudiera adivinarse la roca, y a través de la roca, la pintura. Los dibujos empapan la roca, y la roca se funde con los dibujos: ambos inhalan y exhalan juntos. Y cuando las miras es como si pudieras penetrar en la roca a través de las figuras delineadas, y estas entran en ti como si salieran de la roca misma.

Se trata sin duda de una experiencia grandiosa hallarse en presencia de esas pinturas, quizá justamente por la inmediatez que aún preservan. En ocasiones, en pequeños grupos, les pido a mis acompañantes que se sienten delante de las pinturas y se las queden mirando durante unos instantes. Y luego llevamos a cabo un ritual sacramental. Cerramos los ojos y retrocedemos en el tiempo. Y a medida que vamos retrocediendo... 500 años, 5.000 años, 50.000 años (los arqueólogos han datado las muestras más tempranas en hace casi 170.000 años) con la superficie de la roca en nuestro ojo mental, imaginamos cómo las pinturas van desapareciendo, una tras otra, a medida que seguimos retrocediendo en el tiempo hasta llegar antes de ese tiempo en el cual se ejecutaron las primeras pinturas. Y a medida que viajamos atrás en el tiempo, en nuestro ojo mental la superficie de la roca aparece cada vez más limpia, más desnuda, con menos dibujos hasta que, al final, solo quedan tres o cuatro. Y luego, al fin, desaparece el tercero; y tras él, el segundo, y al fin, el primero… Y la roca queda lisa, despojada de pintura, hasta que al fin reina un silencio profundo. Estamos solos, sin seres humanos en la Tierra. Se oye el sonido del viento, de las nubes cruzando el cielo, del sol esbozando sus colores crepusculares, de la luna cubriendo el mundo con su manto de plata. No hay ni un ser humano. El silencio se extiende hasta alcanzar las raíces del universo.

Y luego, desde ese lugar detrás de la cascada del tiempo humano, emprendemos nuestro regreso atravesando el silencio. Y de nuevo, viajamos por el tiempo desde el pasado inenarrado hasta el presente. Primero aparece una pintura, luego otra, y aún una tercera, hasta que la pared de roca que tenemos delante se vuelve a poblar de pinturas, y nosotros permanecemos sentados delante de ellas, tras haber dispensado cruelmente a sus pintores de nuestra

presencia, mucho tiempo después, a través del sufrimiento expresado por los senderos de la evolución. Ahora permanecemos sentados, inmersos en nuestro propio silencio, sobrecogidos por nuestra separación, observando la evolución de nuestro propio mundo como si fuéramos sus espectadores.

Pero ahora os pido que retrocedamos en el tiempo hasta ese momento en el que el último dibujo desapareció de la superficie de la roca, y nos traslademos a ese silencio pre-humano. Y que luego avancemos hacia delante y dejemos que esas primeras pinturas se materialicen de nuevo (las últimas en antigüedad, que ahora son las primeras: en realidad son las mismas, pues avanzamos en direcciones opuestas). Y cuando transitamos desde ese grandioso silencio en la faz desnuda de la roca hasta la gloria pintada que lo reemplaza, nos damos cuenta de que eso de lo que estamos siendo testigos, mientras presenciamos el movimiento del proceso evolutivo, es el incomparable destino del ser humano.

Antes, ese mundo no era un mundo visto por nosotros, sino un mundo que simplemente era. Un mundo irreflexivo, un mundo inconsciente de sí mismo, un mundo silente. Un mundo de minerales, plantas, insectos y animales, elementos y elementales. Y a medida que avanzamos en el tiempo, cuando empiezan a aparecer las primeras pinturas, como si surgieran directamente de la piedra, se manifiestan tan silenciosa y milagrosamente como el pensamiento, como si —dejando a un lado al artista, mirando únicamente cómo la roca manifiesta las pinturas— *la roca misma estuviera pensando, y nosotros estuviéramos presenciando su proceso de pensamiento*.

Antes de esas pinturas, la Tierra no era vista, ni percibida: simplemente era. Con el advenimiento de la pintura, el paisaje, el mundo en sí, se vuelven distintos. Ahora el mundo se ve a sí mismo, parece reflexionar acerca de sí mismo. Aparece cierta consciencia de sí mismo. El mundo piensa, cogita de modo totalmente distinto. Ya nunca volverá a ser el mismo. Algo ha cambiado. Algo momentáneo, irrevocable. El mundo es capaz de verse a sí mismo por primera vez. Puede empezar a representarse, a describirse a sí mismo. Se ha roto el silencio. Lo ha roto el pintor, pequeño y ágil,

flexible y dolorosamente consciente. Siendo uno con el mundo del que forma parte, del cual es miembro integral. Participando en él. Integrándose en el paisaje vivo. Pero luego, tras esa primera pintura, junto con la urgencia misma de pintar, ese sentido mismo de unidad, de inmersión participativa, cambia. Algo nuevo ha entrado en escena. La consciencia de sí mismo.

El mundo deviene consciente de sí mismo de un modo singular dentro del pensamiento de los seres humanos, pues a través de nosotros es capaz de verse a sí mismo. Nosotros somos los ojos del mundo, la atención del mundo, la consciencia del mundo. Y al mismo tiempo, perdemos la inocencia en la inmersión inconsciente de nuestra unidad sin fisuras con el mundo, perdemos nuestro estado original de pertenecer, como si hubiéramos permanecido allí, acunados, en los brazos de la Naturaleza misma, y ahora hubiéramos alcanzado cierta independencia, cierta libertad. Y junto a esa misma independencia llega el dolor de la separación, y junto a ese dolor cierto eufórico sentimiento de creatividad y, probablemente también, de libertad.

Nos volvemos conscientes y capaces de representar y de incidir de acuerdo con nuestras propias elecciones. Desarrollamos nuestras propias mentes a partir de la mente del universo. Y en ese instante se produce un profundo giro. Acaba de empezar un largo viaje. El giro más profundo e imaginable de cualquier relación. En ese momento pasamos de dejar que el mundo nos hablara, a hablarle nosotros al mundo. El mundo exterior se fue transformando gradualmente en nuestro propio mundo interior, y nos fuimos alejando cada vez más de ese mundo, emancipándonos cada vez más; y al tiempo que ganábamos, también perdíamos. El mundo se había infiltrado dentro de nosotros, y nos habíamos separado de él... Y sin embargo, en el instante más extremo de esa separación, cuando la distancia nos hace instrumentales y el mundo se convierte en algo para ser usado, llega el momento en que esa relación, la más profunda de todas, vuelve a dar un nuevo giro para que podamos abrazar y sostener nuestro mundo, y nos tendamos la mano los unos a los otros como seres humanos libres e individuales. Pues solo cuando nos encontramos lo más alejados posible, fuera

de nosotros mismos, podemos realmente hallarnos, en plena libertad.

Somos criaturas de sentido. El mundo tal como lo conocemos emerge de la consciencia que de él tenemos.[8] Pero al mismo tiempo, la consciencia que tenemos procede del mundo en que vivimos. La naturaleza de la relación entre el ser humano y el mundo en que vivimos es profundamente recíproca: la una depende de la otra, y no hay escapatoria posible. Pues la vida vive a través de las relaciones, y nuestra mera proximidad con el mundo pone en riesgo la vida. La libertad misma es una relación entre derechos y responsabilidades, entre separación y pertenencia.

Las tierras de lo finito y lo infinito

"Hace mucho tiempo que olvidamos cómo intimar con la inmensidad."

Johann Burckhardt, explorador

Las relaciones necesitan la actividad del alma, o la consciencia, para poder ser vistas. Las relaciones no son meros objetos, sino actividades que se orquestan o establecen *entre* los objetos. Por consiguiente primero debemos establecer una relación con ellos para poder siquiera empezar a discernirlos.

El compromiso con la vida requiere intimar con la inmensidad. Cada relación, o necesidad, es capaz de una inefable profundidad, vasta como el cielo y las nubes, como un manto de roca. La inmensidad no tiene fin. Cada relación es un mundo vivo en sí mismo, contenido en una integridad más amplia. No hay fin. No hay principio. Goethe escribió: "No existe ningún adentro, no existe ningún afuera". Cuando entablamos una relación íntima con el mundo de las relaciones, con el mundo de los procesos vivos, debemos activar un modo distinto de ver. Cuando perseguimos entender cómo vive la vida, seguimos, íntimamente, el rastro de las inmensidades.

Nos adentramos en otro mundo. O quizá, al fin nos adentramos en el mundo. O tal vez anteponemos un aspecto distinto del mundo, distinto del que aprendimos a manejar. Las relaciones no se pueden

controlar. Deben vivirse. Cambian a medida que cambiamos, y nunca lo hacen si nosotros no lo hacemos. Y así es como penetramos en el mundo de lo infinito.

En el momento en que un ser en movimiento, único e irreemplazable, se encuentra con otro ser en movimiento, la relación que se establece entre ambos es única, y cada instante de esa relación es distinto, nuevo, en ocasiones parecido a otros instantes, pero nunca exactamente igual. Nuestra propensión a medirlo todo es el reflejo del predominio que las entidades y cuerpos estáticos tienen en nuestro pensamiento, en el modo en que vemos el mundo. Nos afanamos a agarrar, a replicar… Pero ver cada momento como algo único nos obliga a entrar en cada momento de manera íntima y abierta, y a menudo nos asusta la grandiosidad y profundidad que existe en cada momento.

La lógica de lo infinito se impone a la lógica de lo finito. La lógica de lo finito procede de la lógica de los cuerpos sólidos,[9] el mundo de las formas estáticas en las que una cosa no puede hallarse en el mismo lugar que otra, y donde la identidad quiere decir exclusividad y exclusión, los límites son fijos e impermeables, las mediciones exactas son posibles, toda definición es razonable, cada objeto se encuentra fuera de cualquier otro objeto, y el movimiento y el proceso o bien cesan o bien son generados desde fuera más que desde dentro; un mundo donde las relaciones entre las cosas se basan, no en sus conexiones intrínsecas e inherentes (lo cual las uniría desde dentro), sino espacialmente, desde fuera. La lógica de lo finito es la lógica de la separatidad, una lógica espacial. Si erradicamos todas las (intra)conexiones intrínsecas e inherentes entre las cosas, lo único que las conecta es el hecho de estar separadas las unas de las otras. Esta es la perspectiva a través de la cual vemos nuestro mundo; de ello se deduce nuestra propensión a asumir la lógica de la física de estado sólido; y este es el mundo que rápidamente se está convirtiendo en el lugar en el que vivimos. La lógica espacial emana de un mundo de cosas que poseen límites fijos, que separan una cosa de la otra; una lógica espacial en la que la separación predomina como forma de vida.

La lógica de lo infinito se contrapone e impone a la lógica de lo

finito. La seducción de lo finito es que favorece lo simple, lo lineal, lo replicable, lo medible, y nos permite manipularlo todo sin que nos sintamos afectados por dicha manipulación. Nos permite separar a todos los niveles de separación que seamos capaces de imaginar. Por el contrario, la lógica de lo infinito requiere inclusión y la aceptación de que estamos implicados —y participamos— en cada giro que da.

No nos resulta fácil aprehender lo infinito: parece que se extiende más allá de nosotros mismos, quizá incluso a través de nosotros mismos. Parece como si el infinito no funcionara en absoluto de manera lógica, como si no tuviera lógica alguna hablar de él. Porque es difícil hablar de principios y finales, de límites y fronteras, hablar de lo que sea; nos resulta difícil discriminar y juzgar, asir y agarrar, cuando parece tan contradictorio. La lógica de lo infinito, que marca la tierra de lo vivo, la tierra de las relaciones, parece tan extremadamente contradictoria… ¿cómo puede existir una lógica que incluya la contradicción?

Cuando descubrimos la tierra de lo vivo, y nos damos cuenta de que tenemos que vivir en el ámbito de lo infinito, de repente el mundo se invierte por completo. Cada instante se vuelve nuevo, impredecible, porque todo se entreteje y todo se halla en constante movimiento. Y las cosas giran, se mueven en determinada dirección y luego parecen desplazarse en la dirección contraria. Para poder aferrarnos y sostenernos debemos soltar, y sin embargo no tenemos nada que soltar si primero no hemos encontrado algo a lo que agarrarnos, pero si nos aferramos durante demasiado tiempo, consumimos por completo la vida de eso que deseábamos tan desesperadamente, así que debemos soltar eso mismo que tanto deseamos si realmente queremos poder quedarnos con él... Cuando llegamos al final, alcanzamos el principio. Y “el lugar al que llegamos, ya lo hemos dejado atrás”… Así que cuanto más comprendemos, más crece el mundo y más cosas hay para entender, pues intentamos entender un mundo que vamos creando a medida que avanza; cuanto más entendemos, más misterioso resulta el mundo (el Otro). Cuando nos resistimos, nos atamos a eso de lo que deseamos librarnos. Nuestros mayores actos de

generosidad son los momentos en los que realmente nos abrimos a recibir del otro. Pues la confianza solo puede darse, no puede exigirse. Así que solo puedo cambiar el mundo cambiándome a mí mismo. Lo que hago a los otros me lo hago a mí. Y cuanto más intento cambiarme a mí mismo, más me quedo igual.[10] El futuro se desarrolla a partir de cómo estamos en el presente, y eso no cambia por más que planifiquemos; tal como estamos ahora, así será nuestro futuro. Para lograr entenderse realmente a sí mismo, uno tiene que observar primero el mundo; y para conocer el mundo, uno tiene que observarse primero a sí mismo. “Mi alma y el mundo son solamente uno”.[11] “El mundo está íntegramente dentro de mí, y yo soy y estoy íntegramente fuera de mí mismo”.[12] Para entrar dentro de mí debo ser capaz de estar fuera; si no puedo separar, no puedo unir tampoco.

Quizá resulte más revelador expresado como sigue: en la tierra de lo finito, lo opuesto a una afirmación correcta es una afirmación incorrecta; en la tierra de lo infinito, lo opuesto a una gran verdad es otra gran verdad.[13] Hallamos la pertenencia a través de la separación. Descubrimos nuestras necesidades a través de la búsqueda de la libertad.

En el reino de lo orgánico, las cosas son más grandes por dentro que por fuera. Goethe dice que no existe dentro ni fuera, y quizá en el reino de lo orgánico solo exista profundidad, una profundidad infinita. Después de todo, ¿dónde empiezo?, ¿dónde acabo? Provengo de los más lejanos confines del tiempo; lo que pueda salir de mí en el futuro es insondable. Mi piel no constituye una frontera impermeable, os puedo absorber dentro de mi ser, y puedo penetrar en el vuestro. Ya he entrado, acabo de entrar en vuestro ser. Cuando miro el inmenso mundo que hay fuera de mí, no existen límites de lo lejos que puedo llegar a ver, ni límites de lo lejos que puedo llegar a pensar. Y cuando me doy la vuelta y me interno en lo más profundo de mí mismo puedo sondear los misterios de mi propio ser a niveles de profundidad ilimitados. ¿Os podéis imaginar estar cavilando profundamente dentro y acerca de vosotros mismos hasta topar de repente con una especie de muro y tener que decir: “de acuerdo, este es el fin, he llegado hasta el fin, no hay nada más

allá", y veros obligados a dar media vuelta y salir de ahí? ¿Podéis imaginar lo desesperante que sería eso? No solo no somos criaturas finitas, sino que tenemos tan asumida la infinitud que a duras penas nos damos cuenta de que nos hallamos totalmente inmersos en ella.

La tierra de lo finito, el reino de lo inanimado, se rige por una serie de leyes concretas. La linealidad, la causalidad, la predictibilidad, la identidad resultante de la separación, la replicabilidad, la inercia, la búsqueda de causas materiales, las explicaciones (que implican que algo siempre es el resultado de una causa distinta, material). Todo ello, al fin y al cabo, conforma el pensamiento a través del cual vemos el mundo. Cuando funcionamos de acuerdo con estos preceptos —a menudo inconscientes e ignorados—, creamos la tierra de lo finito, el reino de lo inanimado; incluso cuando albergamos la esperanza de estar propiciando la vida. La tierra de lo infinito, el reino de lo animado, también se rige por determinadas leyes. Pero esas leyes son otras, parecen contradecir la naturaleza misma de lo que es una ley —su premisa—. Y su premisa es la libertad. El descubrimiento de una forma distinta de pensamiento a través del cual ver el mundo con el fin de poder crear la tierra de lo infinito y propiciar el reino de lo animado… Ese (re)descubrimiento es justamente lo que estamos buscando ahora que nos hallamos tan clamorosamente separados, tan a la deriva.

La lógica de la finitud procede de un mundo espacial cuya esencia es la separación. Pero nosotros buscamos la lógica de la infinitud que podría permitirnos, como seres separados que somos ahora, poder vivir juntos y en libertad.

El encuentro con la fluidez

*"*La vida es la superación perpetua y la creación simultánea de nuevos opuestos."

Rudolf Steiner

La vida es el acto de formar y esculpir que opera en el campo tensional que se crea entre polos opuestos. En el punto en que se encuentra actualmente nuestra evolución, en que existe la separación suficiente —nos hemos desplazado suficientemente

hacia fuera— para crear un campo tensional entre separación y pertenencia, somos capaces de implicarnos con el flujo de la vida lo suficiente para entender cómo la vida *vive*, y por consiguiente, para practicar la libertad como destino final de nuestro periplo vital. En este preciso momento parece que “lo malo viene a nuestro encuentro por doquier”.[14]

El poeta Rilke escribió: “Coged vuestros disciplinados dones y estiradlos entre dos polos opuestos/ Pues es dentro de los seres humanos donde aprende Dios”. Ahora nuestro trabajo consiste en ataviarnos de los modos en los que la vida vive; y la vida vive en el espacio *entre*. Estar *entre* supone dar forma, reconocer que a través del acto de esculpir también nosotros mismos estamos siendo esculpidos; esta práctica de estar *entre* se produce cuando la experiencia de estar fuera da lugar a una nostalgia por estar dentro.

Estar *entre* no puede referirse a un lugar en equilibrio, sino a algo radicalmente distinto; buscamos un modo de potenciar un polo —el polo opuesto— a través del otro. Tal como subrayó uno de los traductores al inglés de Rilke, dicho poeta logra hallar un lugar donde las polaridades “no se encuentran en oposición sino que son intrínsecas la una a la otra, la una no es una negación de la otra sino su matriz, el espacio en el que se intensifica”.[15]

Las montañas que mencioné a lo largo de estas páginas, donde los primeros habitantes vivieron y pintaron y donde yo ahora vivo de vez en cuando, forman una cadena en el interior de la costa austral de Sudáfrica que se erige como una cresta osificada, mirando hacia el sur en dirección a las llanuras costeras que se extienden hasta el mar formando un tapiz de praderas verdes, frondosas, embebidas de lluvia. Al norte, en el otro extremo, la lluvia es escasa, y la tierra ruda y rocosa, ocre y árida, una llanura semidesértica que se extiende hacia el norte a través de sus vastas estribaciones. Doscientos kilómetros al interior de esas tierras, una cadena montañosa más imponente y agreste se eleva hacia el cielo, abrupta e inclemente.

Un anochecer me encontraba en estas montañas escarpadas del interior, mirando hacia el sur a través de la tierra agrietada. Lejos, en la distancia, erigiéndose como una ondulación al final de la parda

extensión, distinguí la cadena montañosa que he estado describiendo en estas páginas. Entre mi atalaya en el ocaso rocoso de las montañas de tierra adentro, y la cadena montañosa más austral que constituye mi hogar, la tierra se extiende como si estuviera perdida y olvidada, deshabitada, yerma, abandonada a su propia y reseca escasez. Más allá de las lejanas montañas, lo sé, la tierra es verde y frondosa, rica, fértil, productiva, surcada y moteada por aglomeraciones urbanas unidas por rectilíneas autovías, rodeadas de explotaciones agrícolas industriales. Y sin embargo aquí, bajo mis pies, la tierra está yerma de gente.

Sentado mientras el sol desaparece en el oeste, cavilo. Esta tierra que parece tan desprovista de sentido, tan infructuosa, tan anodina a mis pies, fue antaño recorrida en pequeños grupos por los primeros habitantes que se internaron en sus afloramientos rocosos y recónditos arroyos, y sus pinturas están por todas partes. No hay duda de que por esa época esta tierra era íntimamente conocida en cada guijarro y cada oquedad, en cada amplio valle y cada desfiladero pétreo, en cada cumbre coronada. Y pese a que eran pocos sus pobladores, pertenecían a esta tierra, y la tierra estaba impregnada de ellos. Ahora la tierra está deshabitada, perdida, vestida de luto. Pero al otro lado de esas lejanas montañas, la tierra verde e irrigada constituye el abarrotado hogar de miles de humanos modernos como nosotros. Sin embargo pareciera que vivimos solo en la superficie de esta tierra, en lugar de con ella; pareciera que la utilizamos y explotamos en lugar de valorarla. Incluso nuestras iniciativas turísticas, supuestamente concebidas para apreciar, se vuelven explotadoras; parece que chirriamos, aceleramos y nos apresuramos como si necesitáramos estar siempre más allá de ese lugar, más que simplemente encontrarnos con nosotros mismos; parece que estamos distraídos, abstraídos, en lugar de estar presentes ante lo que nos rodea; parece que nos hemos puesto a nosotros y a todos nuestros artefactos por delante de todo, emborronándonos, en lugar de poner en primer lugar al mundo vivo que habitamos tan displicentemente.

Parece que en todas partes de la Tierra nos hemos centrado en este montón de abstracciones. ¡Somos tantos los que vivimos

apretujados, digitalmente interconectados, frenéticamente comercializados, y al mismo tiempo tan desamparados, tan solos, tan perdidos, tan desnortados! Y sin embargo, al norte de esa delgada línea de montañas, a unos trescientos metros por debajo de mis pies, esa tierra que habitaron hace tantos años un puñado de seres humanos era íntimamente conocida, comprendida, verdaderamente habitada. Una apertura totalmente distinta hacía que esa tierra fuera capaz de guiar a sus gentes.

No abogo por volver atrás en el tiempo y regresar a lo que fue. En absoluto. Al contrario, mi interés no reside tanto en lo que había, sino en hacia dónde ir a partir de ahora. Ahora que hemos llegado tan lejos, que hemos comprendido tantas cosas, a pesar de habernos abstraído y distanciado en el proceso. Esos modos distintos de saber —tanto al sur de la montaña como al norte de la montaña, tanto en el presente como en el pasado— son modos distintos de ver, modos distintos de ser. Y ninguno está completo sin el otro: el ser humano no está completo sin ambos. Hay un modo de saber que los engloba a ambos y los supera sin crear al mismo tiempo ningún contrario; un modo de saber que aúna ese modo distanciado y abstracto con otro más íntimo y guiado. Este es el reino del infinito, donde los polos opuestos son intrínsecos el uno al otro, y se intensifican mutuamente, y donde no hay nada que se pueda asentar, donde cada momento es nuevo y único. “Nada hay dentro, nada hay fuera / porque lo que está dentro, está fuera / Así pues, aprehended discretos / el sagrado y público secreto”, decía Goethe.

Existe un modo, como el referido por Goethe, que habla de la necesidad de fluir con nuestro particular modo de ser y estar en el mundo. De igual modo como la vida moldea el mundo a través del campo de tensión generado por los opuestos, también así aprendemos —cuando prestamos atención de verdad y observamos cómo la vida vive— cómo ese espacio entre los opuestos es un espacio que está constantemente girando, el uno dentro del otro, el uno a través del otro. Pues incluso cuando se debilitan, los polos se fortalecen el uno al otro; incluso cuando ocupan ese espacio para sí mismos, dejan espacio al otro. Así, a medida que avanzamos en la

dirección de un polo, este se convierte en el polo opuesto, y para danzar esa dinámica en constante movimiento se requiere una fluidez atenta. El hecho de hallarse a sí mismo *entre* acaba convirtiéndose en una práctica intencionada, la práctica de la relación; una práctica que posee el extraordinario poder de permitirnos encarnar la práctica misma que estamos buscando. La vida se crea a sí misma desde fuera de sí misma. La práctica de la relación, como acto intencionado, constituye la práctica de la libertad. La práctica del giro.

Todas las cosas, si no se incide en ellas, tienden a convertirse en su opuesto. Por ello, danzar entre ellas y no perderse en certezas es una ardua manera de estar en el mundo. Supone agarrarse a algo con la ligereza suficiente para moverse con ello mientras se desplaza hacia su opuesto, y volver a retomarlo desde ahí. Supone agarrarnos a nosotros mismos y a nuestras circunstancias con la suavidad suficiente para movernos con ellas mientras se convierten en sus opuestas, y renovarnos a lo largo de dicho proceso. Implica mantener la relación entre nosotros y el mundo abierta para permitir que cada uno le pueda dar la vuelta al otro y que, de este modo, se guíen mutuamente el uno al otro.

El único modo de darle sentido, de adquirir esta fluidez de práctica es a través de la observación de cómo vive la vida. Sin embargo, se trata de una observación con extremos polarizados. Dependerá del lugar en que pongamos el énfasis, de nuestro punto de partida. Podemos observar para asignar sentido, o podemos observar para hallar sentido. En el primer caso, creamos ese sentido y el mundo a su imagen y semejanza; en el segundo, percibimos o aprehendemos ese mismo sentido, pero nos llega del mundo. Nuestro pensamiento puede ser al mismo tiempo productor de pensamientos y órgano de aprehensión. Cuando observamos el mundo inanimado, el mundo de las cosas, el mundo de la *stasis*, lo observamos desde fuera y le asignamos sentido; en este caso, nuestra observación puede resultar instrumental. Cuando observamos el mundo vivo, el mundo que se halla en movimiento, el mundo cuyos procesos se encuentran en constante evolución, conformando lo que está por venir, no se trata tanto de poder asignar, sino de poder entender e

intimar, de permitirle a eso que se halla en proceso de ser que nos impregne; para ello la observación debe ser receptiva, aunque no pasiva.

Observar cómo la vida vive nos permite imprimir un giro a nuestro pensamiento y a nuestro modo de ser, y aprender a ser y estar de tal manera que seamos capaces de vivir con la libertad a la que siempre aspiramos pero nunca alcanzamos. Ahora, cuando la vida a nuestro alrededor se encuentra amenazada, cuando nuestras relaciones se tambalean y se desmoronan, gracias a esos mismos obstáculos quizá hayamos hallado la posibilidad de dar vueltas con la misma fluidez con la que lo hace la vida, entre polos.

---

4. Barfield.

5. Con respecto a este punto, estoy en deuda con la meditación de Steiner.

6. Debo a Craig Holdrege esta visión.

7. Me refiero, en este caso, a las montañas Langeberg, en la provincia del Cabo Occidental, Sudáfrica.

8. La fenomenología de McGilchrist y también el activismo delicado de Barfield.

9. Bortoft.

10. Gestalt.

11. Rudolf Steiner.

12. Merleau-Ponty.

13. Niels Bohr.

14. Christopher Fry.

15. Edward Snow, p. 164.

CAPÍTULO V

EL FUTURO DE LA REVOLUCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Alison Brysk

20 de marzo de 2017

Los Derechos Humanos como patrimonio mundial de la humanidad

Los Derechos Humanos son esa idea revolucionaria según la cual todos los seres humanos nacemos “libres e iguales en dignidad y derechos” —tal como reza la Declaración Universal de Derechos Humanos—, y podemos luchar pacíficamente para alcanzar dichas libertades. Luchamos por nuestros derechos con el poder de la ley, la solidaridad y la sensibilización. Aunque estas ideas de libertad y compasión fundamentales han estado presentes de un modo u otro en todas las culturas, los traumas del siglo XX, el aumento del número y participación de los ciudadanos en todo el mundo, la creación de instituciones internacionales y un nivel de interdependencia sin precedentes en la historia de la humanidad, han conducido a la entronización de los Derechos Humanos como una base común en el ejercicio de la autoridad y el gobierno en el mundo entero.

Esta revolución de los Derechos Humanos tiene su origen en las luchas de la ciudadanía durante las Revoluciones francesa y americana, así como en los movimientos de descolonización y autodeterminación de los países en desarrollo y en el movimiento en defensa de los derechos civiles de naturaleza gandhiana que surgió en la India y se extendió posteriormente por Sudáfrica y Estados Unidos. A lo largo del siglo XXI, los Derechos Humanos han ido ampliando las fronteras de la ciudadanía para incluir a los

inmigrantes, apátridas y ciudadanos de segunda clase que carecen del poder suficiente para defenderse de los abusos perpetrados por sus propios gobiernos. Los Derechos Humanos también se han erigido por encima y por debajo del poder estatal para reaccionar ante los abusos de autoridad cometidos por grandes corporaciones, comunidades, grupos étnicos y religiosos, e incluso familias.

Dichos derechos incluyen asimismo la libertad frente a la opresión y el deber por parte de las autoridades correspondientes a garantizar y proteger los principios elementales de libertad, supervivencia, identidad y participación social. Los Derechos Humanos no son partidistas, pero tampoco apolíticos. Los Derechos Humanos suponen la obligatoriedad por parte de los detentores del poder de respetar, proteger y garantizar dichos derechos a todos los miembros de cualquier sociedad independientemente de las jerarquías sociales imperantes o de posibles amenazas a la seguridad.

Pero los Derechos Humanos constituyen asimismo una poderosa herramienta para diagnosticar las llamadas “patologías del poder” (en palabras de Paul Farmer) así como una “receta para la supervivencia” (según Helen Caldicott). El respeto de dichos derechos está íntimamente ligado a la paz, la prosperidad y la salud de las naciones. Concretamente, los países que respetan en mayor grado los derechos de las mujeres poseen un mayor nivel de desarrollo, son menos beligerantes, más democráticos y más sanos (Valerie Hudson et. al.). La Conferencia de Viena de 1993 sobre los Derechos Humanos ratificada por la mayoría de Estados del mundo concluyó que dichos derechos son “universales, individuales e interdependientes”, en la misma línea de los postulados de la ética de Martin Luther King, según la cual, “la injusticia en cualquier lugar es una amenaza a la justicia en todas partes”. Lo cual quiere decir que la solidaridad no significa únicamente altruismo, sino que constituye una concepción elevada del interés propio.

El estado de la revolución de los Derechos Humanos

Este es sin duda el mejor y peor momento de la historia para la

revolución de los Derechos Humanos. Prácticamente la mitad de los países del mundo son democracias plenas, y dos terceras partes de la población mundial disfruta de protección —por lo menos a nivel teórico— frente al abuso arbitrario de los poderes estatales. El desmantelamiento de la opresión legalizada ejercida por el colonialismo, el *apartheid*, el sistema de castas y las desigualdades de género han liberado a la mayoría de poblaciones de todos y cada uno de los continentes del planeta. El reconocimiento y el respeto hacia todas las formas de diferencia y disidencia, desde las minorías sexuales hasta los pueblos indígenas, ha experimentado una sustancial mejoría en un gran número de países y ha contado con el firme apoyo de las legislaciones e instituciones internacionales.

Sin embargo, hoy en día hay más gente que padece abusos que nunca antes en la historia de la humanidad. Actualmente, 65 millones de personas son víctimas de desplazamientos forzados provocados por guerras civiles y por el desmoronamiento de sus respectivos Estados, la mayor cifra jamás registrada en la historia de la humanidad; y todas esas personas se enfrentan además a una amplia variedad de amenazas que ponen en riesgo su supervivencia, libertad e integridad física. Asimismo, el aumento de la xenofobia ha dado lugar a la detención y deportación ilícitas de inmigrantes por parte de gobiernos democráticos, e incluso a crímenes de odio cometidos por sus ciudadanos, desde Europa hasta Australia pasando por América. Los crímenes de guerra en Siria se han saldado con casi 500.000 muertes, decenas de miles de prisioneros políticos, un gran número de ciudades destruidas y poblaciones civiles sistemáticamente diezmadas, además de ataques genocidas contra minorías y la esclavización de mujeres y niñas sin apenas respuesta internacional. Una de cada tres mujeres del mundo ha sido víctima de violencia de género, feminicidio, maltrato y abusos físicos por parte de agentes gubernamentales, concretamente agentes de las fuerzas y cuerpos de seguridad, así como por parte de criminales y traficantes, pero predominantemente en el seno de sus propias familias. La democracia se ha deteriorado de manera significativa en un importante número de países de América Latina, África y el Sudeste asiático, cuyos ciudadanos

habían logrado aumentar su poder frente a los regímenes militares o autocráticos de las últimas generaciones, lo que ha dado lugar a un recrudecimiento de las persecuciones políticas, el asesinato de periodistas y líderes civiles, el aumento de detenciones ilegales y abusos policiales a las minorías y a la población más desposeída, así como problemas provocados por el desplazamiento crónico y la denegación de servicios sociales esenciales como agua y atención sanitaria.

¿Ha fracasado, pues, la revolución de los Derechos Humanos? Algunos cuestionan incluso la noción fundamental de derecho y la consideran un ideal occidental liberal totalmente desconectado de un planeta multicultural constituido por Estados soberanos, o la ven como la libertad de unos pocos a expensas de muchos, o una lucha por imponer la ley en un mundo azotado por el hambre. Sin embargo, todas estas críticas reflejan una visión eminentemente restrictiva y anticuada de los Derechos Humanos y los reduce a una doctrina semireligiosa que ignora su poder y las principales lecciones cosechadas en la lucha por su consecución. La revolución de los Derechos Humanos es un movimiento, no un catecismo; y además es un movimiento que promueve una visión más amplia de la justicia por parte de una comunidad más amplia de ciudadanos globales, a través de una forma más amplia de ejercer la política que combina lo normativo con la participación y la comunicación.

Los derechos no son la respuesta, pero sí son la pregunta. A la pregunta acerca de los derechos subyace el postulado que debemos plantearnos en relación con cualquier proceso social o relación de poder: ¿Quién cuenta como humano? ¿Qué es un derecho? ¿Quién se considera responsable? (Brysk, 2005). La revolución de los Derechos Humanos es un movimiento cuestionado y en permanente evolución en lo relativo a su capacidad de movilización, empoderamiento y establecimiento de los límites legítimos de la autoridad. Los derechos pueden propiciar la emancipación y la autodeterminación, pero no son justicia, sino únicamente el camino hacia la justicia.

En un orden mundial liberal, los Derechos Humanos pueden jugar un importante papel: funcionar como *lingua franca*, como

herramienta y ética cosmopolita. En su calidad de *lingua franca*, los Derechos Humanos pueden ayudar a tender puentes entre culturas distintas con el fin de poner de manifiesto los valores universales y traducir objetivos comunes en estrategias locales. En su calidad de ética cosmopolita, los Derechos Humanos pueden servir de fuente de inspiración para el ejercicio de una ciudadanía global y la visión de movimientos globales, tanto si estos responden a problemas internacionales como si intentan atajar retos locales con implicaciones globales. El auge de movimientos de defensa de los derechos de las mujeres a escala mundial refleja ambas tendencias y reviste una importancia crucial para el futuro del orden mundial así como para el destino de la mitad de la población mundial.

En su calidad de caja de herramientas, el amplio repertorio de los Derechos Humanos comienza con el derecho internacional y se extiende a las organizaciones regionales, las reformas estatales, las instituciones nacionales de defensa de los Derechos Humanos como el Defensor del Pueblo, la aplicación de los Derechos Humanos en el ámbito de los flujos de ayuda e inversión, la consciencia de dichos derechos en las políticas sanitarias y de desarrollo, la tarea de defensa y vigilancia de dichos derechos por parte de la sociedad civil, la responsabilidad social en las prácticas empresariales, la educación en Derechos Humanos, la pertinente formación de los agentes de la autoridad y las campañas de sensibilización de la población civil. La revolución de los Derechos Humanos no habrá culminado hasta que hayamos logrado difundir a todos los seres humanos el lenguaje, herramientas y lógica subyacentes a los mismos.

El futuro de los Derechos Humanos depende de poder hallar el equilibrio necesario entre la inacabada tarea de la gobernanza global, la expansión de nuevas concepciones y maneras de ejercer dichos derechos, y la creciente ola contrarrevolucionaria. Los Derechos Humanos, en su calidad de movimiento, deben lograr desarrollar un programa político que responda a los cambiantes retos actuales con el fin de estrechar las distancias, ampliar su alcance y ámbito de acción, y contrarrestar los movimientos contrarios a dichos derechos. Los Derechos Humanos deben

perseguir la defensa de su universalidad frente a la deshumanización, su interdependencia frente a la exclusión, y su indivisibilidad frente a la desigualdad.

Una tarea inacabada

El progreso histórico de los Derechos Humanos ha pasado de la expansión desigual y disputada del alcance de dichos derechos a una inclusión universal en todas sus categorías identitarias: raza, religión, género, clase, etnia, ascendencia y orientación sexual. Todas las formas posibles de dominio y de dictadura han medrado a base de impedir o invertir la dinámica de definir quién es humano. Los estudios históricos han mostrado las prácticas que conducen a la deshumanización, tales como la denigración, la estigmatización y la segregación física, así como las ideologías que la alimentan, como el racismo y la xenofobia. La defensa contra todas estas formas de deshumanización se logra a través de la representación, la solidaridad y la inclusión.

Por otro lado, para humanizar la representación de los derechos hay que proyectar una voz individual que evoque temas universales como la acción, la dignidad, la vulnerabilidad y contribuya a darles el debido reconocimiento. Para ello, todos los movimientos humanitarios deben cultivar los “rostros publicitarios”, la clásica imagen icónica que les permite personalizar sus campañas, en lugar de basarse únicamente en estadísticas o eslóganes abstractos. La universalidad, interdependencia e indivisibilidad de los Derechos Humanos debe traducirse constantemente en invocaciones a los corazones y las mentes, a los papeles y las reglas. Desde Nelson Mandela a Malala, los Derechos Humanos deben ser invocados por testigos vivos de la injusticia susceptibles de reivindicar una forma más elevada de ejercer el poder.

El reto de la inclusión supone una “brecha ciudadana” por resolver, tal como señaló en su día Hanna Arendt en los orígenes del régimen de los Derechos Humanos, tema explorado por Brysk y Shafir en “gente fuera de lugar”. A pesar de la enorme proliferación de instituciones internacionales, movimientos de masas y reformas

nacionales en torno a los Derechos Humanos, se siguen dejando en gran parte de lado a cientos de millones de inmigrantes, así como a los ciudadanos más desfavorecidos, considerados como "ciudadanos de segunda clase", y también a todos aquellos que no gozan de la plena protección de su respectivos Estados frente a los abusos no gubernamentales. En todo el mundo, las mujeres, los niños, las minorías y los pueblos indígenas son sistemáticamente discriminados en su acceso al reconocimiento y la justicia.

Existe un último grupo de ciudadanos desprotegidos que son víctimas de esta "brecha de gobernanza" a causa de la incapacidad de sus respectivos Estados de respetar sus compromisos con respecto al cumplimiento de los Derechos Humanos, ya sea como consecuencia del fenómeno de la globalización o de la debilidad de las autoridades locales, por lo general a causa de conflictos o actividades delictivas. Los ciudadanos sin derechos de los Estados débiles suelen ser desde víctimas del tráfico de seres humanos, a trabajadores explotados por las grandes empresas transnacionales, víctimas de abusos cometidos por autoridades de comunidades étnicas o religiosas, o residentes de territorios bajo el mandato de gobiernos débiles, como pueden ser barrios de infraviviendas, zonas fronterizas o territorios objeto de disputas entre países. A menudo suele producirse un significativo solapamiento o "intersectorialidad" entre los ciudadanos de segunda clase y las poblaciones más desprotegidas integradas, una vez más, por mujeres, niños, pueblos indígenas, minorías étnicas y ciudadanos necesitados; esos grupos poblacionales son los que se encuentran en situación de mayor riesgo pues, además de verse afectados por múltiples vectores de vulnerabilidad, no suelen poseer un acceso efectivo a su propio gobierno.

Una tercera brecha, relacionada con déficits que afectan a la ciudadanía y la gobernanza, es la falta de seguridad que padecen los defensores de los Derechos Humanos, incluso los ciudadanos de pleno derecho de los Estados democráticos. El régimen histórico de los Derechos Humanos presuponía que la expansión de la democracia, del Estado de Derecho y de los derechos civiles a un mayor número de países en todo el mundo permitiría garantizar un

mayor nivel de seguridad física a los disidentes, periodistas, académicos y denunciantes. Sin embargo, las transiciones democráticas en América Latina, en los países de la ex Unión Soviética, en el Sudeste asiático y en algunos países africanos no se han visto acompañadas del desarrollo de instituciones liberales igualmente autónomas y con las garantías correspondientes. La existencia de gobiernos corruptos, criminalizados y en conflicto ha dado lugar, en algunos casos incluso con su connivencia, a la desaparición o asesinato de sus disidentes desde Colombia hasta Rusia, y desde México hasta Bangladesh.

La generalización de los Derechos Humanos

El reto ético que supone generalizar los Derechos Humanos implica promover la solidaridad y la rendición de cuentas fomentando la empatía, la reciprocidad y la responsabilidad social. Estratégicamente, el movimiento a favor de los Derechos Humanos ha ido ampliando su lista de derechos mediante la incorporación de nuevos actores, nuevas reivindicaciones, nuevos mecanismos y nuevas responsabilidades. Los nuevos derechos y las nuevas causas y reivindicaciones fortalecen la empatía, mientras que los nuevos mecanismos y las nuevas responsabilidades contribuyen a consolidar la rendición de cuentas.

Los Derechos Humanos extienden su alcance cuando los nuevos actores que se integran a la mesa de negociaciones están dotados del poder y capacitación necesarios para hacer valer sus reivindicaciones con respecto al control de dicho poder. En el caso de los pueblos indígenas esto se ha logrado gracias a la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, el establecimiento del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas en el seno de las Naciones Unidas, su reconocimiento expreso en numerosas constituciones nacionales, y su estatus consultivo en instituciones de desarrollo como el Banco Mundial, o mediante iniciativas o proyectos relativos a los derechos territoriales y la integración de los pueblos indígenas en campañas de defensa de los derechos fundamentales, la diversidad y la justicia medioambiental en todo el mundo. De igual

modo, los Derechos Humanos también se han visto ampliados con el creciente reconocimiento de las minorías sexuales o de la discriminación basada en la ascendencia, como por ejemplo en el sistema de castas, y las personas víctimas de desplazamientos internos que padecen como si fueran refugiados sin siquiera haber cruzado fronteras nacionales.

La lista de derechos también ha pasado a incluir el desarrollo de nuevos derechos y la consideración de nuevos problemas y reivindicaciones sociales en clave de Derechos Humanos. Asimismo, otros derechos reclamados durante mucho tiempo han alcanzado una nueva dimensión gracias al creciente reconocimiento de los derechos reproductivos por parte de las agencias de las Naciones Unidas. Las campañas internacionales han incluido asimismo en los derechos civiles y sociales el reconocimiento del derecho humano al agua, que se ha adoptado a escala mundial y en las legislaciones de países como Bolivia, o el derecho a la salud recogido como tal en la Constitución sudafricana. Mientras tanto, las nuevas tecnologías de la comunicación y la información también han empezado a ejercer de catalizadores de los nuevos debates acerca del derecho a la privacidad y la libertad de expresión, con nuevas modalidades de reivindicación de los derechos en nuevos ámbitos de actuación como pueden ser la investigación genética y la disidencia electrónica.

Estos nuevos mecanismos también pueden contribuir a estrechar la brecha social posibilitando a los ciudadanos de segunda clase —especialmente a las mujeres y los pueblos indígenas— a tener acceso a la justicia a través de sistemas judiciales vernaculares, locales o indígenas. “Gente fuera de lugar” puede ayudar a salvar los límites de los derechos de los inmigrantes mediante programas concebidos para ofrecer asistencia a las víctimas del tráfico de seres humanos en varios Estados, o mediante mecanismos jurídicos alternativos como la compensación por desplazamiento interno. Las políticas públicas basadas en el respeto a los Derechos Humanos también pueden contribuir de manera sustancial a reforzar la legislación vigente y decretar la participación de las poblaciones más vulnerables en ámbitos como la planificación urbanística y los

servicios sociales, otorgando especial preeminencia a los habitantes de asentamientos de infraviviendas y los derechos de la mujeres.

Finalmente, la designación de nuevos responsables de la gestión pública y la gobernanza contribuyen a ampliar el alcance de los derechos mencionados ya sea por encima o por debajo del nivel estatal, ayudando así a cerrar la brecha de la gobernabilidad. El creciente corpus de doctrina legal relativa a la diligencia debida considera a los gobiernos legalmente responsables de negligencia en el caso de violencia, ya sea en el entorno familiar, en el lugar de trabajo o comunidades étnicas.

La ley brasileña Maria da Penha sobre la violencia doméstica, así como varias resoluciones del Tribunal Europeo de DDHH adoptadas por Turquía y Hungría, ilustran dicho principio, que en el caso europeo hace referencia a los derechos de las minorías étnicas así como a la vulnerabilidad de las mujeres frente a la violencia. Asimismo, los litigios transnacionales en el campo de los Derechos Humanos están sentando precedentes y definiendo responsabilidades imputables a empresas multinacionales a través de resoluciones ejemplares contra actividades petroleras, mineras y textiles en Ecuador, Colombia, Nigeria y en otros países.

A pesar de lo anterior, estos prometedores logros no resuelven por completo la largamente pendiente brecha securitaria, un problema histórico que actualmente está aumentando con el auge contrarrevolucionario de los nacionalismos autoritarios patriarcales que amenazan con socavar el progreso de los Derechos Humanos de toda una generación.

Cómo contrarrestar la contrarrevolución

El ascenso del populismo localista en todo el mundo, aunado a las crecientes desigualdades mundiales y al terror transnacional, amenazan con impulsar una ola contrarrevolucionaria contraria a las iniciativas normativas basadas en los Derechos Humanos. Los paladines del populismo pretenden limitar los derechos universales de los ciudadanos, restringir las libertades en nombre de la seguridad nacional, desvincular los derechos sociales de los

derechos políticos, tolerar la intolerancia y socavar los derechos reproductivos de las mujeres, su autonomía e incluso su seguridad física. Medidas como el veto migratorio de Trump a los musulmanes, la regresión en Rusia con respecto a la legislación sobre la violencia doméstica, el encarcelamiento masivo de periodistas y académicos en Turquía y las agresiones físicas en Hungría contra los solicitantes de asilo, constituyen algunos de los ejemplos ilustrativos de esta nueva ola de atentados contra los Derechos Humanos.

La contrarrevolución surge como una respuesta defensiva y anticosmopolita ante la fallida promesa de la globalización económica y la manipulación por parte del patriarcado del miedo ante la amenaza de la seguridad. El autoritarismo aspirante se alía con las élites para atizar la ansiedad de la población con respecto a distintas formas de movilidad: la movilidad económica descendiente, los movimientos migratorios transnacionales, el éxodo de la población y del poder en sentido rural-urbano, y la centralización global del poder. En este escenario, los emprendedores políticos proporcionan vocabularios alternativos para designar la identidad nacional y la tradición que acaban por falsear los rasgos propios de la humanidad.

Las dinámicas de la Nueva Era presentan nuevos retos relacionados con las principales cuestiones relativas a los Derechos Humanos. A la pregunta de “¿quién es humano?”, el nativismo y el fundamentalismo religioso deshumanizan al Otro y bloquean la respuesta empática ante su voz. Tal como hemos visto más arriba, la interdependencia y la indivisibilidad de los derechos constituyen la clave para ampliar el marco de lo correcto. Pero las políticas autoritarias, como el encarcelamiento masivo, quebrantan la solidaridad entre los grupos, mientras que los ataques a los medios de comunicación y a la educación menoscaban la consciencia pública acerca de los vínculos entre los derechos civiles y los derechos sociales, como en el caso de la atención sanitaria. La desinstitucionalización del Estado del Bienestar junto con el fortalecimiento de las instituciones coercitivas contribuyen a alimentar las tensiones entre los derechos y las responsabilidades de la ciudadanía, tanto a nivel global como nacional. Y todo ello nos

conduce de nuevo al asunto pendiente: la brecha securitaria.

Ante el rechazo populista a los Derechos Humanos, recurrimos de nuevo al garante primigenio de la dignidad humana frente a la tiranía y los caprichos de las masas: la ley. La ley es el principal bastión frente al uso arbitrario del poder, la exclusión sistemática del cuerpo político y la opresión de las minorías. En las democracias consolidadas, los principios constitucionales y la independencia del sistema judicial han empezado a reaccionar plantando cara al veto migratorio de Trump y protegiendo la libertad de prensa. Pero, aunque imprescindible, la ley no resulta suficiente para garantizar la rendición de cuentas, especialmente en las democracias más débiles o en los regímenes con un estado de excepción y un nivel de institucionalización débil como Turquía.

Además, el orden mundial emergente ampara el auge de gobiernos liberales como Rusia y China que ni siquiera contribuyen formalmente a las instituciones internacionales y que se dedican a poner trabas a los intentos occidentales para imponer la condicionalidad de los Derechos Humanos. Así, por ejemplo, las sanciones impuestas a Sudán, tanto a nivel internacional como por parte de los Estados Unidos, por sus múltiples y reiteradas violaciones de los Derechos Humanos en el sur del país, Darfur, concretamente por violencia de género y opresión religiosa, se han visto sistemáticamente socavadas por la compra de petróleo por parte de China y la venta de armas a dicho país. Por más parciales o ambivalentes que sean, las pretensiones internacionalistas de los poderes liberales siempre son mejores que perseguir a cualquier precio la competitividad y el interés nacional y amenazar con el hundimiento de la ya tan maltrecha red mundial de seguridad.

El faro de la esperanza en esta atribulada era radica en el resurgimiento a escala mundial de movimientos de resistencia basados en los Derechos Humanos e inspirados en las prolongadas luchas por los derechos civiles libradas por las generaciones anteriores. En España los ciudadanos se manifestaron para exigir a su gobierno la aceptación de un mayor número de refugiados. En la Marcha de las Mujeres de 2017 en Los Ángeles me manifesté junto a un total de aproximadamente 750.000 personas de las más

variadas procedencias al son de lemas como “El derecho a la salud es un derecho humano”, un acontecimiento sin precedentes en los Estados Unidos. Pues sin duda es partiendo de esta premisa “pensar globalmente y actuar a nivel nacional”, que debemos hacer oír nuestra voz.

Conclusiones

Los Derechos Humanos son nuestra “última y mejor esperanza” para un mundo mejor imbuido de la ética de los valores mundiales. La revolución de los Derechos Humanos ha sido necesaria pero no suficiente, pues, aunque ha traído consigo una gran liberación, también ha dejado una gran cantidad de trabajo desafortunadamente inacabado. Así, mientras han surgido nuevos conceptos y protagonistas en torno a los Derechos Humanos que han ido ganando cada vez mayor reconocimiento y han dado lugar a un mayor nivel de rendición de cuentas para muchos ciudadanos y problemas, aún persisten numerosas carencias y lagunas importantes que afectan a los no ciudadanos, a los disidentes, a las minorías y a las víctimas de la globalización desregulada.

En definitiva, el futuro de los Derechos Humanos se halla en la práctica del universalismo, la responsabilidad y la compasión. La revolución de los Derechos Humanos conlleva una transformación histórica de la política a través del poder de la voz y del movimiento públicos. En esta era, como en las otras, estamos llamados a renovar y fortalecer dicha transformación para dar respuesta a la pregunta que subyace a los Derechos Humanos: somos un único todo interconectado.

Referencias

Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958. (Arendt, H., *La Condición Humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2009. Traducción: Ramón Gil Novales).

Brysk, A., *De la tribu a la aldea global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*, Barcelona, Bellaterra, 2009.

Brysk, A., *Human Rights and Private Wrongs*, Routledge, 2005.
Brysk, A., *Speaking Rights to Power*, Oxford, 2013.
Brysk, A. y Shafir G. (eds.), *People Out of Place*, Routledge, 2004.
Brysk, A. y Stohl M. (eds.), *Expanding Rights*, Edward Elgar, 2017.
Caldicott, H., *If You Love This Planet*, W.W. Norton, 2009.
Farmer, P., *Pathologies of Power*, University of California Press, 2003.
Hudson, V., Ballif-Spanvill, B., Caprioli, M. y Emmett, Ch. E., *Sex and*
World Peace, Columbia University Press, 2012.

CAPÍTULO VI

LA NUEVA HISTORIA

Sandra de Castro Buffington

LA TRANSFORMACIÓN QUE COMPROMETE A HOLLYWOOD A INICIAR EL CAMBIO

“El amor es el principio más elevado, grandioso, inspirador y sublime de la creación. Todas las almas humanas, el mundo, el universo entero, están sintonizados con la eterna y cósmica armonía del amor.”

Paramahansa Yogananda

Contar historias tiene el poder de iluminar y transformar nuestro mundo. La Historia de la Humanidad nos despierta para que admiremos el vasto océano de amor que hay dentro de cada ser vivo y nos convirtamos en una ola de esa alma que luego se diluye hasta fundirse de nuevo en su vasta totalidad. Si cada ola fuese consciente, podría sentir el océano de amor que la acoge del mismo modo en que un alma despierta percibe intuitivamente el Mar del Espíritu que nos une. La Nueva Narrativa emana de la sabiduría del corazón y revela la verdad acerca de quiénes somos, y al mismo tiempo hace aflorar todo nuestro poder ilimitado de co-crear un mundo de bienestar para la humanidad, la Tierra y el cosmos.

Ya desde mi juventud sentí la irreprimible llamada de mi alma para emprender la búsqueda de una verdad superior. A los 19 años no me podía reconocer en la narrativa que una sociedad marcada por la separación había creado acerca de mí misma, y me empezaron a asaltar grandes preguntas como: ¿Por qué estamos aquí? ¿Cómo podemos crecer? ¿Qué estructura tiene la realidad? ¿Cuál es la naturaleza y propósito de lo Divino? ¿Qué nos dicen la ciencia y la sabiduría de los antiguos pueblos acerca de la interconexión de la

vida? ¿En qué consiste la capacidad humana de amar? ¿Qué impacto tienen la meditación y la plegaria en la compasión, la sanación y el altruismo? ¿Qué nos dicen las tradiciones místicas acerca del poder de la inteligencia colectiva, la sabiduría y la consciencia para cambiar el mundo?

Al haber crecido en un entorno bicultural —Estados Unidos y Brasil— y ser bilingüe —hablaba portugués e inglés—, tenía la intuición de que quizá pudiera encontrar las respuestas que estaba buscando entre los pueblos indígenas de América del Sur. Jamás imaginé que esa búsqueda me conduciría a la sabiduría atemporal transmitida a través de la narración y me acabaría llevando a Hollywood a trabajar con el Maestro de los Narradores de nuestro tiempo para dedicarme a crear historias destinadas a elevar la consciencia e impulsar el cambio.

A los 19 años emprendí sola mi búsqueda. Tenía tan solo cincuenta dólares en el bolsillo y mi objetivo era un remota aldea de pescadores al nordeste de Brasil que carecía de agua corriente, electricidad y servicios de cualquier tipo. Cuando llegué me sobrecogió la belleza límpida de su litoral de playas de arena blanca salpicadas por palmeras que se extendían hasta más allá del horizonte, mientras un río de agua dulce discurría paralelo al océano, dividiendo la pequeña aldea en dos y uniendo a los aldeanos, que vivían a sus orillas en las tareas de la vida cotidiana.

Cuando llegué, lucía una larga mata de pelo castaño que me llegaba hasta la cintura e iba ataviada con un largo y vaporoso vestido blanco. Esa imagen resulta especialmente pertinente porque los aldeanos inmediatamente me vieron como la imagen de Yemanyá, la Diosa del Mar, que para ellos poseía un enorme poder, pues era quien tenía en sus manos el destino de los pescadores, la abundancia de la pesca y la vida y la muerte de sus familias. Dijera lo que dijera acerca de mi búsqueda para intentar disuadirles, explicándoles de dónde venía y por qué me encontraba allí, ya nunca más iba a dejar de ser vista como la imagen misma de Yemanyá y como un miembro especial de su comunidad. Entonces fue cuando aprendí el poder de la narración y del mito para moldear la percepción y el comportamiento humanos.

Me asignaron una pequeña choza de adobe en el extremo más alejado del río, con un techo de hierba seca cubierto de una exuberante planta de maracuyá, una verde enredadera de grandes hojas y enormes flores blancas que le daba una apariencia de cabaña mítica de hobbit; erigida en un suelo de arena blanca y rodeada por una espesa y frondosa jungla. Allí, en aquel apacible rincón, empecé a practicar meditación.

Los chiquillos de la aldea me enseñaron varias técnicas de supervivencia: cómo transportar agua encima de la cabeza con una *rodilha* (un paño enrollado para mantener el cubo de agua estable), o cómo poner tallos de plantas de grandes hojas verdes en la superficie del agua para evitar que esta se derramara; o cómo pescar camarones con un cesto tejido a mano, o recoger en la jungla anacardos, tanto los frescos como las nueces, tostarlos al fuego, y pelar luego la negra cáscara alquitranada hasta dejar la nuez limpia.

Por las noches los niños venían a verme a mi choza, y a la luz de mi única lámpara de queroseno me enseñaban las canciones tradicionales de la aldea. Cada canción era una historia que reflejaba sus valores, sus aspiraciones e incluso sus predicciones de futuro. Cantábamos juntos noche tras noche. Y así fue como me enamoré de la música, de la cultura y de la gente del lugar. Al principio los aldeanos me enseñaron técnicas de supervivencia, pero luego me di cuenta de que, en realidad, de ellos había aprendido mucho más que eso. Aprendí qué es el amor incondicional y el sentimiento de pertenencia, y una narrativa de la vida totalmente nueva con respecto a mí misma y al mundo tal como lo percibía.

Mi vecina, doña Cecilia, vivía justo enfrente de mí, al otro lado del sendero, con su marido y sus once hijos. Y aún había uno más en camino. Por desgracia, doña Cecilia falleció trágicamente en el parto. Después de haber dado a luz a doce bebés en doce años, su cuerpo se encontraba demasiado débil para soportar otro embarazo y otro alumbramiento. El duodécimo bebé era demasiado pequeño y no pudo salir adelante. El padre no lograba sobrellevar aquella doble pérdida. De la noche a la mañana, aquellos niños que yo adoraba se

habían quedado huérfanos. La muerte de doña Cecilia me rompió el corazón y al mismo tiempo me indignó. Me sentía indignada por las desigualdades sociales que habían causado su muerte. Doña Cecilia no tenía acceso a ningún método anticonceptivo ni a ningún tipo de atención prenatal. Ni siquiera a recibir la ayuda de una matrona formada. Ni a un medio de transporte para acceder a un hospital. Su muerte era totalmente evitable. Entonces me acordé de cómo mi madre, que también era brasileña, había padecido tuberculosis y cáncer antes de mis ocho años. La diferencia era que nosotros teníamos acceso a atención médica, y mi madre había logrado sobrevivir.

Pero esa desgarradora experiencia también me permitió hallar mi pasión, mi fuego y mi propósito, y desde aquel momento decidí que iba a pasar el resto de mi vida intentando contribuir como fuera.

Tal como dice Rumi: “Hay que seguir rompiendo el corazón hasta que se mantenga abierto”.

Me mudé para poder crear un centro médico en mi choza y me instalé a los pies de un majestuoso mango, grande como una casa, que había en la parte trasera de aquella, y durante el año siguiente dormí en una preciosa hamaca de algodón blanco ribeteada con encaje de bolillos. Al alba, familias enteras de monos se reunían en lo alto del árbol y se dedicaban a lanzarme mangos en el regazo en medio de una animada cháchara.

Después de localizar a un médico en el centro urbano más próximo, abrí un hospital y ofrecí a los aldeanos la posibilidad de realizar consultas gratuitas al anochecer, cada día que el médico estuviera disponible. En esa época aún era muy joven y desconocía por completo los enfoques integrativos o la importancia del cambio estructural para lograr un cambio profundo. Pero esos fracasos encendieron en mí el deseo de aprender más y de lograr un impacto social aún mayor.

“El amor y la compasión no son un lujo. Sin ellos la humanidad no puede sobrevivir.”

Dalai Lama

“¿Cómo debemos tratar a los otros? No existen los otros.

Ramana Maharsi

En esas remotas aldeas donde reinaba la naturaleza y la supervivencia, dependía de convivir en armonía con las poderosas fuerzas de la naturaleza. Descubrí una gran apertura de corazón entre gentes que mostraban elevados niveles de devoción, tanto hacia una divinidad de su propia concepción como de servicio a su comunidad, y la capacidad de ser dichosos en el momento presente. Ellos me enseñaron con el ejemplo a vaciarme, a soltar los pensamientos del pasado y del futuro y a estar en el presente. La supervivencia lo requería así. El espíritu lo premiaba.

Las lecciones que aprendí en medio de la naturaleza salvaje de Brasil, y más tarde en Bolivia y Argentina, constituían, vistas en retrospectiva, elementos propios de la Nueva Narrativa: jungla, serpientes, altas montañas de los Andes, secuestros, guerras civiles, golpes de Estado militares, pobreza, territorios ignotos, lluvias torrenciales, falta de casa y comida, de agua, de electricidad, de teléfono, un contacto escaso con la familia, o encontrarme perdida y enferma... Pero nada de ello pudo detener mi imperiosa e inquebrantable búsqueda de sentido. Experimenté el amor condicional por parte de personas que no me conocían ni sabían de dónde venía. Fui amada como alma y aprendí a amar a otros como almas. Eso creó en mí un sentido de conexión, de unidad y unión. Todos pertenecíamos a un todo. El silencio y la quietud daban libre curso a la sabiduría del corazón. El asombro y la admiración brotaban ante la belleza de la diversidad entre culturas, músicas, lenguas, religiones, danza, arte, gastronomía, rituales y religiones. Las culturas indígenas ofrecen un marco de vida armonioso con la Tierra capaz de poner fin a la “alienación” a través de un profundo sentido de “pertenencia”.

Vivir en armonía con los poderosos ritmos de la naturaleza se convirtió en un modo de vida. El descubrimiento de mi espíritu emprendedor se produjo en una economía sin prácticamente liquidez cuando, un día, un puñado de clavos oxidados y torcidos, unas maderas desvencijadas y unos trozos de cordel de algodón se convirtieron en mi telar, la herramienta principal de una pequeña

empresa de cinturones tejidos a mano. La luna llena hacía salir a las serpientes venenosas, las estaciones de lluvia volvían impracticables los senderos remotos en los Andes; los días de verano y las noches de invierno eran interminables en la cumbre austral de las montañas de los Andes; el canto se convirtió en una forma de comunión cuando estabas desconectado del mundo; y dar cuando no tienes nada material que dar acabó por convertirse en la nueva norma. Después de tallar una aguja de ganchillo a partir de una ramita, empecé a recoger los trocitos de cordel de algodón que se utilizaban para embalar en un basto papel marrón las pastillas de jabón de coco o las cerillas. Y me serví de ese cordel a guisa de lana para tejerles unos gorros a los niños de la aldea. Llevaban esos gorros, sus más preciadas posesiones, con gran orgullo, y me emocionaba y me sentía humildemente agradecida de ver lo importantes que eran para esos niños, los mismos que me habían enseñado a sobrevivir e incluso a prosperar en mitad de aquella naturaleza salvaje.

La curiosidad y la capacidad de sorprenderse abren el corazón y la mente, y convierten la vida en un imparable torrente de descubrimientos. El juicio y la crítica lo bloquean por completo. Las personas que se hallan en una situación privilegiada tienen la obligación de devolver, de aprender de los más vulnerables y de ejercer de colaboradores en aras de un bien mayor. El cambio estructural es la clave de la sostenibilidad. Cambiar la narrativa crea una demanda de cambio social.

A medida que el corazón se va abriendo, empezamos a sintonizar con la dimensión sagrada de toda forma de vida. Nos une y unifica a todos como parte de una familia interconectada y en constante evolución. La verdad de la Nueva Narrativa surge del Alma. Las narraciones que hablan acerca de la verdad son tan distintas y bellas como sus narradores. Historias de nacimiento y de muerte, de mundos inéditos, el viaje del héroe o de la heroína…, todos ellos se expresan a través de las lentes de cada cultura, lengua, género, espíritu, religión, edad y geografía. De hecho la Nueva Narrativa constituye un compendio de narrativas distintas que expresan “lo más elevado, lo más grandioso, lo más inspirador, el principio

sublime de la creación” a través del cautivador lenguaje del corazón.

Aunque también podría ser que la Nueva Narrativa no sea para nada nueva. La antigua sabiduría del corazón ha ido emergiendo y retrocediendo durante miles de años en todas las culturas, religiones y expresiones artísticas del mundo entero.

Después de pasar varios años en Brasil, Bolivia y Argentina, regresé a los Estados Unidos para terminar mis estudios de secundaria con una beca para mujeres y ciencia, y luego realicé mis estudios superiores con un grado en Salud Pública centrado sobre todo en salud integral. Estudié el impacto de los medios de entretenimiento en el conocimiento de los espectadores así como en sus actitudes y su comportamiento, y aprendí que la narrativa trasmitida por la televisión, la radio, la música y el cine posee el poder de crear una “nueva normalidad” en la sociedad al transportar a los espectadores a tramas narrativas que suscitan debates y conversaciones en sus hogares, lo cual constituye a su vez un poderoso predictor de cambio conductual.

Después de terminar mis estudios superiores recibí una propuesta para trabajar en Latinoamérica y el Caribe. Mi primer proyecto me llevó de nuevo a Brasil a desarrollar una campaña para promover la vasectomía, consistente en un anuncio de televisión de treinta segundos titulado “Actos de Amor” que produjimos con una agencia de publicidad de São Paulo. Al principio del proyecto compartí ilusionada mi guion del anuncio —en el que aparecían unos animados “corazones danzantes”— con el que en esa época era mi superior en los Estados Unidos, y él me comunicó que no podía producir la campaña porque era “demasiado sexi”. Sin duda, lo que quizá fuera cierto para el público estadounidense no lo era en absoluto para el mercado brasileño. Rápidamente le mostré los datos obtenidos en las encuestas a domicilio y los grupos de discusión que había organizado y le pedí que reconsiderara su decisión. Los datos recogidos mostraban que la campaña, con el lema “Vasectomía, un Acto de Amor”, resultaba apropiada y atractiva para los televidentes brasileños. Hoy estoy encantada de que al final me hubiera dado luz verde porque el anuncio de los corazones danzantes acabó siendo galardonado con siete premios

internacionales de publicidad, incluido un León de Bronce en el festival de cine de Cannes, una medalla de oro en Londres y una medalla de bronce en el certamen de Nueva York. Y además convirtió el término *vasectomía* en una palabra de uso corriente en los hogares brasileños; asoció la participación masculina al amor y aumentó en un 80 % la vasectomía en São Paulo durante la campaña, además de propiciar un aumento significativo de las vasectomías en los Estados de Bahía y Ceará. Después de este proyecto inicial seguí trabajando durante más de veinticinco años y en más de cuarenta países para las mujeres, niñas y familias del mundo entero.

A raíz de mi trabajo en países en desarrollo, en 2008 recibí la invitación por parte de una universidad de trabajar con el mundo de la creatividad de Hollywood. En lugar de limitarme a poder sufragar los gastos de una única campaña, se me brindaba la oportunidad de aprovechar el potencial de una gran y sólida industria creativa para contar historias de impacto social transmitidas por la mayoría de programas de televisión, y de películas que llegaban a un público integrado por cientos de millones de espectadores.

Posteriormente, y con el objetivo de llegar al mundo entero, fundé una red global de programas de entretenimiento con compromiso social capaz de trabajar simultáneamente con Bollywood en India y con Nollywood en Nigeria, manteniendo en Hollywood la sede central. Seguidamente viajé a Egipto, Túnez, Jordania y Omán para compartir este modelo de ocio socialmente comprometido con otros socios potenciales que pudieran trabajar en árabe como lengua de programación.

Para ayudar a los guionistas a profundizar un poco más en los temas, desarrollé unas giras de mi propia creación denominadas Story Tour (Gira narrativa) con el objetivo de llevar a guionistas y productores a visitar comunidades en las que convivieran la innovación, la creatividad y la pobreza. Los expertos y líderes de dichas comunidades nos servían de “ambientadores” durante nuestros viajes a lugares distintos, y en los trayectos en autobús ilustraban a los visitantes micrófono en mano. La gira Story Tour proporciona a los narradores una experiencia inmersiva y al mismo

tiempo directa que contribuye a desmontar estereotipos y a crear relaciones genuinas con los narradores locales. Tal como lo describió un reputado guionista: “Antes del Story Tour quizá hubiera logrado acertar con el principio de la historia, pero me habría equivocado con el final”.

Mi trabajo en la industria del entretenimiento ha evolucionado notablemente a lo largo de los diez años que he estado viviendo en Los Ángeles. Primero me convertí en una “susurradora de historias”, y luego me metí de pleno en el negocio de la “inspiración” junto a guionistas y productores de televisión, películas y medios emergentes. Mi papel entonces —y aún lo sigue siendo— consistía en inspirar a la comunidad creativa para que tejiera historias en torno a temas como consciencia, salud, bienestar, justicia social y sostenibilidad. Las tramas narrativas siempre deben priorizar el entretenimiento, sin caer en acusaciones ni reproches. De hecho, los guionistas sostienen que su principal objetivo es contar historias lo más emocionantes posible pero sin pretender educar, así que yo les ayudo a dotarlas de emoción haciendo que sean realistas y rigurosas con la realidad. A lo largo de este proceso ellos consiguen su objetivo de crear historias emocionantes y cautivadoras, y yo el de construir una narrativa que contribuya a elevar la consciencia e impulse el cambio.

Al cabo de cinco años de estar trabajando en Hollywood, fundé el Centro de Medios Globales de Impacto Social (Global Media Center for Social Impact) en la Universidad de California, Los Ángeles. Desde el principio me dejé guiar por mi intuición para decidir qué era lo que podía ayudar a inspirar el proceso creativo de los guionistas. Empecé por organizar y moderar una serie de mesas redondas bastante controvertidas en la Writers Guild of America West, el Gremio de Guionistas de Estados Unidos de la Zona Oeste, con títulos como por ejemplo: “12 años más viviendo como un esclavo: ¿es el encarcelamiento masivo la nueva esclavitud ?”, “Cómo morir bien o morir en el intento: cómo escribir el guion con el mejor final posible”; “Sigue soñando: la vida de los jóvenes indocumentados en Estados Unidos”, y muchas más. La mesa redonda sobre cómo morir en el intento tuvo tan buena acogida en Los Ángeles que

rápidamente se corrió la voz y al poco tiempo recibí una llamada del Gremio de Guionistas de la Zona Este en Nueva York pidiéndome que les organizara otro panel de cómo morir en el intento para sus miembros. Lo hice encantada.

En palabras de los propios guionistas durante la última década:

"He viajado con Sandra dos veces: una a la India para hablar con guionistas y directores de cine del mundo entero acerca de cómo utilizar el cine para defender el bien común; y otra a Puerto Rico para asistir a una conferencia sobre el virus del papiloma, pensada para debatir con médicos y científicos acerca de la importancia de transmitir mensajes sobre la salud a través de la narración. Ambas fueron experiencias extraordinarias para todos los guionistas de Hollywood que participaron en ellas, y ambas consiguieron llegar a un sinfín de personas de todo el mundo que, gracias a estos encuentros, abrieron sus ojos ante el poder de cambio que poseen la narración y la imagen."

Chris Keyser, expresidente del Gremio de Guionistas de América de
la Zona Oeste.

"Participé en un viaje de investigación a Sudáfrica (con Sandra). Nos pasamos una semana entera escuchando hablar acerca de los retos de la salud global y de soluciones innovadoras. El viaje no solo me resultó inspirador a título personal, sino que también contribuyó a inspirar mi trabajo; así, por ejemplo, en un episodio reciente de *Touch*, para desarrollar la trama que aborda la violencia de género contra las mujeres, me inspiré en todas las historias que me habían contado durante el viaje de investigación."

Carol Barbee, escritora y productora de Hollywood

"Cuando nos planteamos hacer un programa de televisión para preescolares que abordara un tema médico en cada episodio (*Doc McStuffins*, en la cadena Disney Junior) nos dimos cuenta de que se trataba de un terreno totalmente desconocido.

Evidentemente, la cadena estaba nerviosa. Y de repente ¡apareció la genial Sandra de Castro Buffington! Su confianza y su vitalidad naturales contribuyeron a sacar a todo el mundo de su zona de confort. El resultado fue la creación de un programa que ha hecho propuestas muy atrevidas y ha marcado una gran diferencia en la salud y el bienestar de los niños de todo el mundo. Ella supo ver el enorme potencial del proyecto y les pidió a todos dar lo máximo de sí mismos para sacar cuanto la televisión es capaz de lograr. Su entusiasmo sin límites, su inquebrantable fe en que todo el mundo desea hacer lo correcto, libera una increíble energía y anima a hacer más de lo que incluso se espera de ellos. Si tuviera que cambiar el mundo, me gustaría que fuera Sandra quien llevara las riendas."

Chris Nee, escritor y productor.

"Sandra es una 'susurradora de historias' eficaz y comprometida, especialmente en temas acerca de cómo abrir el corazón y cómo desarrollar la justicia social, la salud y la sostenibilidad. Sabe cómo motivar a escritores y guionistas para abordar todos estos temas siendo íntegros y fieles a la verdad. Los actos inmersivos que organiza para la comunidad creativa, desde sus Story Tours hasta sus atrevidas mesas redondas, son una gran fuente de inspiración y permiten a los creadores de historias cosechar narraciones sobre el terreno y aprender los unos de los otros. Sandra actúa a la vez como conector y conducto, y ayuda a tender un puente objetivo entre las realidades más complejas del mundo entero y de la comunidad creativa. Pero lo que quizá sea aún más importante, sabe apoyar el trabajo de los creadores con una amable neutralidad, introduciéndolos en mundos y en temas con los que quizá no estaban familiarizados y dejándoles extraer sus propias narrativas y conclusiones acerca de ellos."

Karen Tenkhoff, escritora y productora.

Para dar al lector una idea de los temas y asuntos tratados, presento a continuación una lista ilustrativa de las mesas redondas y las giras narrativas "Story Tours" que han inspirado a los creativos

de Hollywood:

“Story Tour: Líneas difusas: la cultura de la violación bajo los focos”

Sandra de Castro Buffington llevó a diecinueve escritores al Centro de Tratamiento de Víctimas de Violación y a Stuart House. El Centro de Tratamiento de Víctimas de Violación (RTC por sus siglas en inglés) es un centro nacional de vanguardia reconocido por su pionero trabajo y su ejemplar asistencia a las víctimas de violación así como por sus programas de prevención y educación. El RTC ofrece tratamiento exhaustivo y gratuito a víctimas de abusos sexuales incluido un servicio de urgencias de 24 horas con atención médica y forense, asistencia y psicoterapia, servicios de mediación y acompañamiento; también ofrece formación especialmente dirigida a cuerpos de policía, fiscales, jueces, personal del ámbito médico y de la salud mental, y otros proveedores de servicios a las víctimas de violación; desarrolla asimismo programas de prevención y educación dirigidos a niños, adolescentes y estudiantes de secundaria y universitarios, así como educación comunitaria. En la visita también se acompañó a los escritores a Stuart House, un programa modelo internacionalmente reconocido creado por la Rape Foundation (fundación contra el abuso sexual) y otros agentes sociales para responder a las necesidades concretas de los niños víctimas de abusos sexuales y sus familias. Stuart House es un centro para niños que ofrece un servicio integral. Así, reúne bajo un mismo techo los servicios del RTC, a las fuerzas y cuerpos de seguridad, la oficina del Fiscal del Distrito y el Departamento de Servicios a la Familia y a la Infancia (DCFS por sus siglas en inglés). Allí, los escritores se reunieron con miembros del equipo de intervención especializado en abusos sexuales del RTC y Stuart House. Durante la comida, Raja Bhattar, director del centro de recursos LGBTQ de la UCLA, hizo una presentación sobre el impacto que tienen la violencia sexual y los abusos sexuales en la comunidad LGBTQ. Su intervención resultó tan inspiradora para los guionistas asistentes, que inmediatamente se pusieron en contacto

con nosotros para poder estudiar el tema con mayor profundidad y poder trasladarlo a sus guiones con la ayuda de expertos.

“¡No soy propiedad tuya! El consentimiento sexual en el Nuevo Milenio”

La sala del WGAW, el Gremio de Guionistas de Estados Unidos de la Zona Oeste, estaba llena a rebosar cuando dimos inicio a esta apasionante mesa redonda sobre consentimiento sexual y tráfico de seres humanos. La mesa redonda, moderada por Sandra de Castro Buffington, cautivó al público asistente con casos reales presentados por la superviviente de trata de seres humanos y activista Maria Suarez, así como con los casos que en calidad de testigo experto presentó el profesor Paul Abramson de la UCLA, además de las tramas televisivas en torno al consentimiento sexual que presentaron JaNeika James y JaSheika James, guionistas de la serie *Empire*; a su vez, Beatrice Girmala, subjefa del Departamento de Policía de Los Ángeles, explicó el protocolo de actuación policial, y Joanna Johnson, productora ejecutiva de la serie televisiva *The Fosters,* habló de la trama argumental de dicha serie acerca del consentimiento. La mesa redonda inspiró a muchos escritores y guionistas para desarrollar tramas argumentales de sus series y películas en torno a dicho tema.

Agallas de verdad: diversidad, justicia racial y otras cuestiones en torno al aprendizaje y la atención

Esta mesa redonda ofreció un compendio de inspiradoras historias presentadas por algunos de los guionistas más prolíficos de Hollywood así como por expertos nacionales y personas que han logrado superar con éxito sus dificultades de aprendizaje y atención. Los conferenciantes, moderados por Sandra de Castro Buffington, incluían a Keith Eisner, productor ejecutivo de la serie *The Good Wife* y *Graves*; Chris Nee, creador y productor ejecutivo de *Doc McStuffins*; el Dr. Markay Wilson, de la Oficina de Servicio y Apoyo a la Diversidad de Aprendizaje de la Red de Escuelas Públicas de Chicago; Kevin Hager, director ejecutivo de understood.org; y por

último, Zoila Lara-Cea, diplomada y coordinadora de Think Different, y Eye to Eye, de la Universidad de Berkeley, California.

TRANSformers: Cómo cambiar la realidad de los jóvenes trans serie tras serie

El objetivo de esta mesa redonda era cambiar la narrativa acerca de los jóvenes trans promoviendo el debate acerca de la experiencia trans y poniendo especial énfasis en los jóvenes de entornos más desfavorecidos y personas de color. El debate, moderado por Sandra de Castro Buffington, incluía a los siguientes panelistas: Joanna Johnson, productora ejecutiva y guionista de la serie *The Fosters*; Zoey Luna, Joven Héroe LGBT y Trans del Año; Our Lady J, escritora de la serie *Transparent;* la doctora Johanna Olson, del Departamento de Medicina Adolescente y Jóvenes Adultos del Hospital Infantil de Los Ángeles; Aydin Olson-Kennedy, trabajador social institucional y clínico asociado del Centro de Género de Los Ángeles; y Queen Victoria Ortega, directora del programa "Trans Empower" del Centro Familiar e Infantil Saint John's Well. El debate giró en torno a cómo a la comunidad trans le gustaría verse representada en los medios de entretenimiento audiovisual y en proponer estrategias para fomentar la salud y los derechos de dicha comunidad.

Festival de Cine Femenino Female Eye (Ojo Femenino), premio honorífico "Inconformista" y homenaje a "Lo Mejor de la Farándula", Toronto, Canadá

Sandra de Castro Buffington fue galardonada con el premio honorífico Inconformista en el festival de cine femenino Female Eye en Toronto, Canadá. "Un inconformista es alguien que abre una nueva vía y contribuye de manera significativa a la evolución de la industria de cine y televisión", declaró Leslie Ann Coles, fundadora y directora del festival Female Eye. Sandra departió acerca de cómo ofrecer apoyo e inspiración a los creadores de contenido de los medios de comunicación para que puedan desarrollar tramas argumentales realistas y cautivadoras en torno a temas que tengan

un importante impacto social y aporten valor a nivel mundial en el ámbito de la salud.

“Sigue soñando: la vida de los jóvenes indocumentados en Estados Unidos”, Gremio de Guionistas de los Estados Unidos de la Zona Oeste, Los Ángeles

Esta mesa redonda, organizada en la sede del Gremio de Guionistas de Estados Unidos de la Zona Oeste y moderada por Sandra de Castro Buffington, contó con la participación de José Antonio Vargas, premio Pulitzer, director de *Documented, undocumented American*, y fundador de Define American; Ted Humphrey, escritor y productor de la serie de la CBS *The Good Wife*; Grace Meng, investigadora senior de la oenegé de Derechos Humanos Human Rights Watch; y dos estudiantes de ciencias políticas de la universidad de California-Los Ángeles (miembros de DREAMer y activistas), para hablar acerca de cómo viven los jóvenes indocumentados en la América actual.

“Cómo morir bien o morir en el intento: cómo escribir tu propio guion con el mejor final posible”, Gremio de Guionistas de Estados Unidos, Zona Oeste, Los Ángeles

Esta mesa redonda, organizada por el Gremio de Guionistas de Estados Unidos y moderada por Sandra de Castro Buffington en colaboración con la iniciativa “The Conversation Project”, reunió a un amplio plantel de expertos y creadores para hablar acerca de la muerte, el momento del tránsito y de cómo vivir plenamente hasta el final. En el panel participaron Ellen Goodman, premio Pulitzer, columnista y fundadora del proyecto “The Conversation”; el Dr. David Foster, escritor y productor ejecutivo de la serie de la CBS *Scorpion* y exguionista y productor de la serie *House*; y el Dr. Ira Byock, médico especialista en cuidados paliativos y autor del libro *Dying Well* (*Cómo morir bien)* y *The Best Care Possible (El mejor cuidado posible*).

“Story Tour: Ironwood, Prisión Estatal”, Prisión Estatal de Ironwood, California

En colaboración con la Anti-Recidivism Coalition (Coalición contra la Reincidencia), Sandra de Castro Buffington acompañó a un grupo de profesionales de la industria del cine y la televisión a la Prisión Estatal de Ironwood para visitar el primer ponente de TEDx de la historia que se encuentra entre rejas en el Estado de California, en una visita organizada por Scott Budnick, activista penitenciario y productor de la serie *The Hangover* (*La resaca*). Los guionistas y productores del Story Tour pudieron escuchar los inspiradores testimonios de reclusos, activistas, mediadores, profesionales del mundo del espectáculo y educadores. También asistieron a un pase del premiado documental *The House I Live In* (*La casa en la que vivo*), y a un debate con el director del mismo, Eugene Jarecki, acerca de la fallida guerra contra la droga.

“12 años más viviendo como un esclavo: ¿es el encarcelamiento masivo la nueva esclavitud?”, Gremio de Guionistas de Estados Unidos, Zona Oeste, Los Ángeles

Organizamos una mesa redonda en el Gremio de Guionistas de la Zona Oeste sobre el encarcelamiento masivo, la vida en las cárceles y los innovadores modos en que las comunidades se están organizando para promover el cambio. La mesa redonda fue moderada por Sandra de Castro Buffington y contó con la participación de Scott Budnick (activista penitenciario y productor de la serie *Hangover*), Bryonn Bain (escritor, educador y principal actor de *Lyrics from Lockdown*), el Dr. Neal Baer (productor ejecutivo de la serie de CBS *Under the Dome*), y James Anderson (activista, exrecluso y administrador del Programa de la Coalición contra la Reincidencia).

A través de una combinación personalizada de mesas redondas como las anteriores, revisiones en profundidad de guiones inéditos, consultas con salas de redacción, Story Tours y otros actos especiales cuidadosamente planificados, los agentes de los medios creativos con los que colaboramos reciben el apoyo necesario para desarrollar líneas argumentales con impacto. Atendemos diariamente las solicitudes de numerosos guionistas que necesitan

ponerse en contacto con expertos para garantizar el rigor de sus tramas o colmar sus lagunas cognitivas acerca de un determinado tema. Para ello, nuestra red de investigadores en temas de salud global y justicia social constituye un recurso crucial y de respuesta rápida. Nuestras innovadoras iniciativas están pensadas para posibilitar las increíbles y reveladoras experiencias que nutren e inspiran las narraciones capaces de conectar con los espectadores en los ámbitos visceral y emocional.

Durante los dieciocho meses que culminaron en el estallido del movimiento #MeToo llamé la atención de guionistas y productores acerca de la cultura de la violación, del consentimiento sexual y la trata de seres humanos con actos como los mencionados más arriba. Nos reunimos con la Unidad de Tráfico de Seres Humanos del Departamento de Policía de Los Ángeles, visitamos la casa-refugio de una oenegé que acoge a chicos y chicas entre los 12 y los 17 años rescatados de las redes de trata, visitamos varios centros de tratamiento de víctimas de abuso sexual, y escuchamos las desgarradoras historias de sus supervivientes. De ello surgieron cinco grandes series televisivas que nos invitaron a entrar en sus salas de redacción para asesorar y nutrir los episodios y arcos narrativos de varias temporadas acerca de la cultura de la violación y el consentimiento sexual en el momento en que la industria del entretenimiento y el público en general empezaban a sacar a la luz todo lo que hasta entonces había permanecido oculto sobre la opresión y la cultura del abuso sexual. Su divulgación en la cultura popular ha dado lugar a un cambio profundo y generalizado en las políticas y el debate público en todo el mundo.

Después de que mi propia concepción del trabajo en Hollywood se fuera ampliando, en 2018 abandoné la UCLA para fundar y ejercer de presidenta de una empresa más ágil, StoryAction LLC, una compañía de comunicación audiovisual con consciencia y con un enfoque centrado en la sensibilización cultural. Establecimos distintos acuerdos de colaboración con creativos con el objeto de promover una sociedad más compasiva y propiciar una revolución del corazón, y transmitir una imagen más elevada del potencial humano a través del amplio alcance y profundo impacto de la

narrativa en los medios audiovisuales cinematográficos, televisivos y emergentes.

StoryAction ayuda a sus clientes y socios a identificar los temas y ámbitos prioritarios que van desde la no violencia al *mindfulness* —o consciencia plena—, desde las enfermedades mentales a las neurociencias, desde la inmigración a la reforma penitenciaria, y desde la concienciación al cambio climático. El proyecto se desarrolla a partir de tres objetivos primordiales: en primer lugar, mejorar el rigor y la cantidad de tramas argumentales de impacto social elegidas por nuestro cliente centrándonos en posibles soluciones; en segundo lugar, desarrollar itinerarios para el público con el fin de que pueda participar y actuar a través de las redes sociales y los *posts* o páginas web de la serie en cuestión; en tercer lugar, llevar a cabo la recopilación y análisis de las líneas argumentales de las principales series televisivas y evaluar su impacto en el área del conocimiento, actitudes y comportamientos de los espectadores como vías propiciatorias de cambios en el ámbito de la consciencia.

Invitamos a nuestros clientes, socios y expertos a participar en seminarios con guionistas de televisión y cine de modo que la innovadora labor que estos primeros desarrollan en su ámbito de conocimiento especializado permita a dichos guionistas integrar sus soluciones en episodios televisivos y películas. Asimismo, los espectadores y los responsables políticos que hayan participado en líneas argumentales transformadoras estarán más dispuestos a apoyar programas sociales que marquen la diferencia y se sentirán inspirados para participar en debates y prácticas públicas después de haber aprendido lo que funciona y lo que no.

Nuestros proyectos se basan en la metodología que yo misma desarrollé junto a mis colegas cuando fundé y dirigí el Centro de Medios Audiovisuales Globales con Impacto Social en la universidad UCLA de 2013 a 2018, y cuando dirigí el proyecto “Hollywood, Salud y Sociedad” en la USC entre 2008 y 2013. El trabajo realizado durante el primer quinquenio dio lugar a más de dos mil consultas con guionistas de más de 175 series de cadenas de televisión, cable y plataformas digitales como *Anatomía de Grey, 90210, Homeland,*

The Good Wife, Ley y Orden: SVU, Elementary, Private Practice, Army Wives, Boardwalk Empire, y telenovelas como *El Clon* o *Sin tetas no hay paraíso*. El resultado de este innovador trabajo fueron 565 tramas argumentales que se incluyeron en 91 programas de televisión en un período de tres años, de 2009 a 2012.

La metodología que desarrollé con mis colegas ha contribuido a inspirar y dar contenido a una gran variedad de populares series televisivas al tiempo que ha ayudado a la industria del entretenimiento a divulgar y sensibilizar de manera sistemática y sostenida. No vendemos líneas argumentales ni narraciones, porque reconocemos y defendemos la libertad creativa de los guionistas, que son los maestros y grandes contadores de historias de nuestro tiempo. StoryAction se limita simplemente a proporcionar a los guionistas y productores acceso gratuito y a demanda a los más reputados expertos o testimonios reales, protagonistas asimismo de historias verídicas, al tiempo que realiza un trabajo proactivo de sensibilización y divulgación mediante aportaciones de expertos, mesas redondas, visitas de estudio y el trabajo de campo de las giras “Story Tours”.

También proporcionamos a los guionistas un amplio surtido de información detallada y de ideas narrativas en forma de revisión de guiones y consultas con expertos. En el pasado, por ejemplo, yo misma he acompañado a muchos expertos a las salas de redacción de conocidas series como *The Fosters, Chicago Med, Hand of God, Seven Seconds, Hawaii 5-0, Under the Dome* y muchas más. Y también me encargo de preparar a los expertos minuciosamente, animándolos a presentar estudios de caso y a contar historias de gente real y de comunidades genuinas. La clave es conseguir que los expertos personalicen o pongan un rostro humano al tema abordado. Cuando los guionistas hallan la inspiración, tejen narraciones capaces de cautivar a los telespectadores y de cuestionar y cambiar su visión y relación con el tema en cuestión.

StoryAction facilita consultas entre expertos y profesionales de la industria del entretenimiento en una amplia variedad de temas, poniendo especial énfasis en las intervenciones “que funcionan”, tanto en el ámbito local como global. Así, abordamos temas como

las desigualdades socioeconómicas, la discriminación y la estigmatización, al tiempo que promovemos la igualdad de género, la práctica de la consciencia plena, la preservación del medio ambiente, la salud, el bienestar y otros asuntos afines.

Los autores y creadores de las películas y series de televisión, dada la naturaleza misma de su profesión, suelen inventar historias que tienen el poder de cambiar la vida de la gente. Pero los espectadores a menudo no tienen un modo directo de participar en series con un sesgo innovador o de contribuir de manera activa después de sentirse interpelados por un medio de comunicación audiovisual. En StoryAction contribuimos a tender puentes entre los expertos, las narraciones, la industria audiovisual y el público en general ayudando a fortalecer las perspectivas de los guionistas con respecto a las actitudes e iniciativas resolutivas que están generando cambio social actualmente, y promoviendo una representación más positiva y alentadora de los temas sociales que se abordan en los medios de comunicación de gran difusión.

Tanto los medios de comunicación tradicionales como las redes sociales ofrecen al público general una ingente cantidad de historias acerca de los retos que plantea el mundo contemporáneo, pero dichos relatos suelen dejar a sus lectores y espectadores abrumados por un sentimiento de fracaso en lugar de informarles acerca de lo que funciona. Los relatos orientados hacia la solución y basados en la evidencia acerca de los distintos modos en que las gentes de todas partes del mundo abordan de manera creativa y logran resolver de un modo positivo los problemas sociales pueden animar a los consumidores de dichos medios de comunicación a ampliar la información, a implicarse de manera más activa o a explorar nuevas opciones. Los proyectos de StoryAction contribuyen a poner en contacto a los espectadores interesados con los recursos clave que necesitan para empezar a actuar. Dichos recursos ayudan a corregir la desinformación y a ampliar la mirada de los espectadores con respecto a la posibilidad de impulsar un cambio positivo y hallar soluciones pese a lo que aparentemente se ven como temas sociales irresolubles. Nuestra visión consiste en formar parte de eso que sí funciona en los movimiento sociales y de incidir

en el gran público, contribuyendo a tender puentes entre las representaciones de los medios de comunicación de gran difusión y ofreciendo recursos de alta calidad relacionados con dichas representaciones.

Las narrativas del cine y la televisión poseen el poder de propiciar una amplia variedad de resultados, desde sensibilizar y modificar actitudes, hasta provocar cambios en las prioridades políticas y transformar comportamientos generalizados. En la literatura del ámbito de las ciencias sociales relativa a los estudios de impacto realizados sobre este tema podemos hallar las siguientes constataciones:

- El 10,3 % de los telespectadores se hicieron donantes de órganos después de ver un capítulo que incluía una historia de trasplante de órganos en la serie *Numb3rs*.
- Más de ocho millones de telespectadores aprendieron, por primera vez, cómo evitar la transmisión materno-infantil del VIH gracias a un capítulo de *Anatomía de Grey*.
- El 20 % de telespectadores del episodio “Testigo” de la serie *Ley y Orden: Unidad de víctimas especiales* expresaron su intención de hablar con otras personas acerca de la utilización de la violación como arma de guerra en el conflicto de minerales del Congo.
- El 11,9 % de los telespectadores expresaron su intención de pedir cita al médico para hablar de los riesgos del cáncer de mama después de haber visto un episodio de la serie *90210* que trataba del gen BRCA1.

StoryAction ayuda a alcanzar los objetivos de comunicación de sus clientes y socios. Resulta evidente que se requiere mucho trabajo para construir una sociedad donde se puedan hallar soluciones pacíficas para resolver la gran variedad de conflictos y dificultades humanas existentes, una sociedad en la que lo que funciona en el área de la intervención social sea conocido e implementado, y donde una información rigurosa, educativa e inspiradora acerca de la interconexión entre todos los seres humanos resulte accesible a

un público global.

Con el fin de alcanzar los objetivos de cambio social de un proyecto concreto, StoryAction desarrolla su estrategia en colaboración con sus clientes y socios, y organiza y desarrolla actividades como las que se mencionan en la siguiente lista.

Investigación contextual

* *Investigación preliminar*: StoryAction evalúa el escenario mediático en las cadenas de comunicación de máxima audiencia para identificar los programas y series más relevantes con el fin de lograr el alcance y la difusión deseados, así como los métodos más adecuados para incluir los temas prioritarios de los clientes en el desarrollo de los personajes y tramas argumentales.

* *Análisis de medios:* En el inicio de cualquier nueva colaboración, proponemos la realización de un sondeo y análisis de la frecuencia, preeminencia y naturaleza de los temas de impacto social abordados en una selección de los más prominentes dramas y comedias de los Estados Unidos para todo tipo de públicos con el objeto de establecer un terreno de base y, posteriormente, en la finalización de la intervención, evaluamos su relevancia.

Difusión de resultados a la industria del entretenimiento:

Nos encargamos de llevar a cabo la difusión a la comunidad creativa del contenido y las soluciones basadas en la evidencia de los modos siguientes:

- **Reuniones informativas proactivas con Hollywood:** StoryAction ofrece su servicio de asesoramiento en temas prioritarios a los equipos de redacción y producción de las ciudades de Los Ángeles y Nueva York, así como también a cadenas de radiotelevisión, cable y plataformas de nuevos medios de comunicación. Facilitamos el acceso a expertos en los temas planteados, casuística real e información clave para desarrollar las tramas argumentales más apropiadas.
- **Consultas reactivas con Hollywood:** StoryAction

garantiza su plena disponibilidad y responde a todas las solicitudes de información acerca de temas de impacto social asegurándose de proponer soluciones basadas en la evidencia.

- **Mesas redondas y congresos:** StoryAction propone la organización de seminarios y mesas redondas con instituciones como el Gremio de Guionistas de Estados Unidos de la Zona Oeste, en Los Ángeles, así como con las principales agencias de talento o en actos como festivales de cine y “tertulias” privadas a nivel interno en el mismo Hollywood, con la participación de expertos en los temas abordados, guionistas y productores, y casos verídicos para explorar dichos temas desde una perspectiva creativa e inductora del cambio social.
- **Laboratorios de narrativa y tutorías:** StoryAction organiza seminarios para jóvenes aspirantes a guionistas con la participación de experimentados creadores de contenido en entornos como festivales de cine y escuelas de cine y televisión centrados en la narración de historias con criterios rigurosos y realistas acerca de temas relativos al cambio social. Los participantes cuentan además con un mentor que les asesora y les guía en todo momento.
- **Story Tours:** StoryAction ofrece la posibilidad de acompañar a grupos reducidos de guionistas y productores a emplazamientos y comunidades clave tanto en la ciudad como en los alrededores de Los Ángeles, así como en ubicaciones estratégicas en el extranjero con el objeto de conocer a los protagonistas de historias reales que luchan por lograr cambios en los asuntos que les afectan directamente. Líderes de comunidades locales, expertos y narradores se reúnen en lugares distintos para compartir historias estremecedoras y hablar de los retos y victorias de sus respectivas comunidades. El objetivo es inspirar a los guionistas a abordar los temas prioritarios de manera más fresca, rigurosa y motivadora para sus respectivas series y programas.

- **Campañas institucionales (PSA):** En el caso de que una cadena, una serie o programa desee incluir una determinada campaña de sensibilización pública institucional en el marco de una trama argumental concreta, StoryAction se encarga de desarrollar el guion y de trabajar con el cliente para identificar e incorporar los elementos informativos y de acción más adecuados de manera rigurosa.
- **Redes Sociales:** Solemos publicar historias y artículos relevantes en las redes sociales y diseñamos medios innovadores para divulgar la información a través de las principales plataformas sociales. También animamos a los actores y guionistas a difundir vídeos *on-line* relacionados con los primordiales temas de sus respectivas series o programas sirviéndose de las principales plataformas y redes sociales.
- **Narrativa multicanal:** Las campañas multicanal ofrecen interesantes oportunidades para aumentar y amplificar los temas abordados en los programas o series de televisión utilizando espacios complementarios como sus páginas web, los clubes de fans, los foros de debate y los juegos. Ofrecemos enlaces web a información contrastada y exploramos las oportunidades potenciales de integración en otras plataformas mediáticas.
- **Encuentros informativos y otros actos con gestores y representantes políticos:** StoryAction se ofrece a organizar y dirigir encuentros informativos destinados a los congresistas y legisladores de Capitol Hill, y a organizar charlas dirigidas a representantes y gestores políticos acerca de los temas de especial relevancia mediante cautivadoras y atractivas presentaciones realizadas por líderes del mundo de la radiodifusión y el entretenimiento, así como mediante vídeos breves con las tramas argumentales más pertinentes.
- **Red de centros creativos mundiales:** Los líderes de StoryAction organizan viajes a los centros mundiales de la

creatividad como la India, Egipto, Brasil, Japón, China entre otros para sentar las bases y establecer centros subsidiarios de entretenimiento con impacto social con sede central en Hollywood.

Colaboraciones

StoryAction está constantemente ampliando su vasta y afianzada red de relaciones con guionistas, productores, cadenas y productoras, y sigue entablando nuevas relaciones con:

- Guionistas y productores de cine, televisión y responsables de programación de medios emergentes.
- Altos ejecutivos de medios de difusión encargados de gestionar la programación, las campañas transversales y otras iniciativas.
- Expertos en los temas por tratar con una amplia experiencia y conocimiento en nuestros temas prioritarios y con referencias en las redes de nuestros clientes y patrocinadores.

Evaluación

Evaluación de impacto: StoryAction ofrece la posibilidad de utilizar un enfoque multidimensional para evaluar el impacto de las tramas argumentales de naturaleza social en las creencias, conocimientos, actitudes y comportamientos de los espectadores mediante:

- El sondeo *on-line* de un panel selecto de espectadores (diseño pre y post evaluación).
- Un sondeo entre espectadores plausibles (“superfans” de la serie o programa) a través de sondeos vinculados con los sitios web de las cadenas y series correspondientes, así como a través de redes sociales de suscripción de su propiedad.
- El seguimiento de las respuestas en medios complementarios como campañas públicas de medios

(PSA) y enlaces en las páginas web de la serie o programa analizados, así como en redes sociales de su propiedad (atención telefónica, tráfico web, conversaciones en redes sociales).

Recientemente, tras ser invitada por las Naciones Unidas y el Festival de Cine Internacional de El Cairo de 2018, viajé a Egipto para impartir una *master class* dirigida a cineastas con el título de "Historias sobre el Despertar de la Consciencia y el Cambio". Asimismo, ayudé a la ONU y al mencionado festival a desarrollar un premio al Medio de Difusión con Consciencia dirigido a la Juventud y el Desarrollo, que tuve el honor de entregar en la ceremonia de clausura del Festival de Cine Internacional de El Cairo a un joven director egipcio por su película sobre los retos a los que se enfrenta la juventud actual, las comunidades locales y la Tierra misma. Dicho Premio al Medio de Difusión con Consciencia permitirá que otras tramas argumentales con consciencia reciban su merecido reconocimiento en los años venideros en el festival de cine de más renombre y extensa trayectoria del mundo árabe, Medio Oriente y África. Solo hay que imaginar el efecto que puede llegar a tener la práctica de premiar el ejercicio de la consciencia en la gran pantalla si se extiende a todos los festivales de cine del mundo.

Este trabajo de difusión y activismo a través de la industria audiovisual ha ido ganando reconocimiento en muchas y distintas instituciones tanto del mundo académico como entre líderes de la espiritualidad, así como en festivales internacionales de cine y las revistas de mayor prestigio. Entre algunos de los recientes honores y premios que ha recibido este innovador y pionero trabajo cabe mencionar los siguientes:

En 2018, el Evolutionary Leaders Circle (Círculo de Líderes para la Evolución), un proyecto de la Fundación de la Fuente de la Sinergia, nombró a Sandra de Castro Buffington miembro de honor por su esfuerzo en implicar nuestro campo de potencial colectivo en un movimiento para impulsar un salto evolutivo al siguiente nivel de la consciencia humana.

Mención Presidencial (2016): Premio concedido por la Asociación por una Educación en Salud Pública a Sandra de Castro Buffington en agradecimiento a sus contribuciones al libro de texto de referencia de dicha Asociación titulado *Introducción a la promoción de la salud global*.

Premio honorífico Inconformista 2015 concedido a Sandra de Castro Buffington en el Festival Female Eye celebrado en Toronto, Canadá, por su pionero y rompedor trabajo en la industria del entretenimiento para inspirar una nueva narrativa para el cambio social.

Premio anual a la Emprendedora de la Riviera Americana 2014 concedido a Sandra de Castro Buffington en el Festival de Cine Familiar del World Film Institute, Los Ángeles, en reconocimiento a sus destacados progresos en el ámbito del entretenimiento con impacto social.

En 2012, Sandra de Castro Buffington fue considerada como una de las cien personalidades hispanas más influyentes del país por la revista hispánica *Poder* por su pionero e innovador trabajo en el ámbito del entretenimiento orientado al cambio social.

“Si quieres despertar a toda la humanidad, despiértate a ti mismo. Si quieres eliminar el sufrimiento del mundo, elimina todo lo que es oscuro en ti mismo. En verdad, el mayor don que tienes para ofrecer es el de tu propia transformación.”

Lao Tse

Únicamente una consciencia espiritual y una narrativa que contribuya a reflejarla poseen el poder suficiente para ayudar a la humanidad a evolucionar. Durante los últimos años, cada primavera hago un mes de peregrinaje en la India, en las estribaciones del Himalaya, donde viajo con un equipo de filmación para entrevistar a líderes espirituales, yoguis, yoguinis, maestros contemplativos y personas en búsqueda espiritual que acuden desde más de cien países distintos y se reúnen a orillas del río sagrado Ganges durante el festival internacional de Yoga en Rishikesh. En mis entrevistas

pregunto a los guardianes de la sabiduría acerca de la intersección entre la consciencia y la acción social para alcanzar la salud, la justicia social y el bienestar globales. Prácticamente todos ellos coinciden en que cuando se eleve la consciencia en el mundo, siquiera levemente, seremos testigos de un aumento de la amabilidad, la compasión y el altruismo. Las recientes investigaciones acerca del impacto de la meditación parecen demostrar que eso es cierto. Con el tiempo, todos los líderes, miembros de comunidades y familias se sentirán motivados a servir a los otros por el mayor y superior bien común de la humanidad.

Un modo de contribuir a la evolución consciente de la humanidad es cambiar la narrativa incluyendo la espiritualidad en los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, definidos por dicha organización como “un plan de acción a favor de las personas, el planeta y la prosperidad”. En dicho plan, la ONU describe los diecisiete objetivos como una respuesta para “instar a todos los países, ya sean ricos o pobres, a trabajar conjuntamente”. Reconocen que las iniciativas para acabar con la pobreza deben ir de la mano de estrategias que favorezcan el crecimiento económico y aborden una serie de necesidades sociales, entre las que cabe señalar la educación, la salud, la protección social y las oportunidades de empleo, a la vez que luchan contra el cambio climático y promueven la protección del medio ambiente, especialmente en los océanos y bosques. A pesar de ello, no existe aún un reconocimiento consensuado acerca de la importancia de las prácticas conscientes, contemplativas o espirituales.

¿Qué sucedería si cambiáramos la narrativa de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas? A continuación incluimos un borrador de la adaptación de los ODS de la ONU que he titulado “Objetivos de Desarrollo Espiritual” con el fin de cambiar la narrativa acerca de la unificación humana a través de una coalición global en torno a la evolución consciente, lo cual dará lugar a un aumento natural de la amabilidad, compasión y altruismo tan necesarios para transformar la sociedad y, en última instancia, poder cumplir con los ODS de las Naciones Unidas.

Objetivos de Desarrollo Espiritual

(Adaptados a partir de los diecisiete Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidos y su Introducción: “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible” https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/.)

“Crear una nueva alianza internacional en la que el Amor ilumine un nuevo Mundo Unido” para:

- Despertar en todas las naciones el amor por la Unidad.
- Despertar en todas las mujeres, hombres y niños la ambición espiritual.
- Despertar en los verdaderos amigos la Amistad Divina.
- Despertar en los que buscan un camino para andar hacia la autorrealización.
- Alcanzar una Dicha nueva y eterna, y una Sabiduría perpetua para todo el mundo.

Objetivo 1. Poner fin a la pobreza espiritual en todas sus formas y en todo el mundo.

Objetivo 2. Poner fin al hambre espiritual, lograr la seguridad centrada en el desarrollo del alma y la mejora del alimento espiritual y promover una renovación espiritual continua.

Objetivo 3. Garantizar una vida espiritual sana y promover el bienestar de todos a todas las edades.

Objetivo 4. Garantizar una educación espiritual inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje espiritual a lo largo de toda la vida para todos.

Objetivo 5. Lograr la igualdad de género y empoderar espiritualmente a todas las mujeres y niñas.

Objetivo 6. Garantizar la disponibilidad y la gestión espiritual sostenible del agua y el saneamiento para todos.

Objetivo 7. Garantizar el acceso a una energía asequible, fiable, sostenible y moderna así como a energía espiritual para todos.

Objetivo 8. Promover el crecimiento económico y espiritual

sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos basado en principios espirituales.

Objetivo 9. Construir infraestructuras espirituales resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación.

Objetivo 10. Reducir la desigualdad en el interior de los países y entre ellos reconociendo la igualdad entre todas las almas y el amor por la Unidad entre las Naciones.

Objetivo 11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y espirituales.

Objetivo 12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles basados en principios espirituales.

Objetivo 13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos como consecuencia de la pobreza espiritual.

Objetivo 14. Conservar y utilizar de forma sostenible los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo espiritual.

Objetivo 15. Proteger, restablecer y promover el uso espiritual de los ecosistemas terrestres, gestionar espiritualmente los bosques, luchar contra la desertización, detener e invertir la degradación de las tierras y la pérdida de biodiversidad.

Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para un desarrollo espiritual y sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y construir instituciones eficaces e inclusivas basadas en los principios espirituales.

Objetivo 17. Fortalecer los medios de implementación y revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Espiritual.

“Lo esencial es invisible a los ojos”, dijo Antoine de Saint-Exupéry en su inspirador libro *El principito*. La evolución consciente de la humanidad se puede promover y sostener sacando a la luz todo lo que ha permanecido oculto a través de la narración.

Uno de los proyectos en los que estoy trabajando actualmente con la prestigiosa productora Elisabeth Bentley es un documental con el título provisional de “BRAINWASHED? #MeToo (“¿Sientes que te han lavado el cerebro? #YoTambién). Se trata de un documental de nueva creación que muestra cómo el actual formato del lenguaje

cinematográfico (diseño de las tomas, iluminación, ángulos, movimiento de la cámara y cámara fija) contribuye a acentuar y a potenciar las estructuras laborales sexistas y a consolidar las bases de la cultura mundial del abuso sexual y el desempoderamiento de la mujer.

El documental está basado en una presentación cinematográfica: “Sexo y Poder: el lenguaje visual de la opresión” realizada por Nina Menkes, directora y autora de cine de autor internacionalmente reconocida. Analizando el diseño de las tomas en distintas escenas de las películas más aclamadas de los principales y más reputados directores incluidos Scorsese, Welles, Godard, Spike Lee, Sofia Coppola y muchos otros, Menkes demuestra la existencia de patrones chocantes que se han convertido en la norma en la sociedad sexista. El documental también entremezcla secuencias de películas de la misma Menkes y de otros directores, así como entrevistas con destacados miembros del movimiento #MeToo y #TIMESUP, actores del cambio en la representación de las mujeres tanto delante como detrás de la pantalla, médicos, cineastas y académicos, así como una amplia variedad de espectadores cuya consciencia ha virado hacia la nueva sensibilidad que proponemos. Partiendo de un enfoque eminentemente resolutivo, el documental ofrece asimismo varias muestras de líneas argumentales que presentan a las mujeres como sujetos en lugar de objetos.

“BRAINWASHED? #MeToo” es un proyecto temático oportuno y necesario, además de educativo, ameno y explosivo. La productora Elisabeth Bentley fundó Magnalia Pictures en 2019 con el objetivo de establecer alianzas internacionales para impulsar visiones revolucionarias desde el margen hacia el centro. Su trabajo como escritora/productora se caracteriza esencialmente por priorizar la subjetividad y la belleza de la experiencia marginal. La película más reciente de Bentley, *A Hidden Life* (*Una vida oculta*), dirigida por Terrence Malick, narra la historia de Franz Jägerstätter, un austríaco que se negó rotundamente a servir en la Wermacht durante el ascenso del régimen de Hitler. Está previsto que se presente en el Festival de Cine de Cannes de 2019 y que más tarde se lleve a las salas. Entre las películas anteriores de Bentley se encuentran

Beautiful Darling, acerca de Candy Darling, musa de Andy Warhol y pionera transgénero, y *Nanking*, una síntesis documental/narrativa acerca de los súbditos chinos que no pudieron salir de Nanking ante el avance japonés de 1937.

Para todas las personas interesadas en utilizar la narrativa con el fin de promover el cambio transformacional, a continuación ofrezco algunas lecciones aprendidas durante mi trabajo con los grandes narradores de Hollywood.

Tanto los narradores como los cuentacuentos formamos parte de la industria de la inspiración, por lo que no vale acusar, sermonear ni publicitar.

- En primer lugar está el entretenimiento; el mensaje va en segundo lugar.
- Hay que defender por encima de todo la libertad creativa: los grandes narradores suelen ser mejores en lograr transmitir al público una historia que los expertos en el tema.
- La capacidad de transportar —tal como se suele decir en la literatura en ciencias sociales— produce mejores logros cognitivos, cambios conductuales y de actitud.
- Cuando se trabaja con maestros de la narración hay que crear una relación cercana basada en la confianza, preservar la confidencialidad y centrarse en tender puentes ofreciendo apoyo, inspiración y conocimiento experto.
- Para poder evaluar el impacto de una trama argumental hay que identificar y hacer el seguimiento de aquellas tramas a las que los espectadores se hallan expuestos evaluando su impacto mediante sondeos pre y post proyección que analicen su conocimiento, actitudes y comportamiento.
- Establecer acuerdos de colaboración entre los creativos y los expertos en el tema contribuye a nutrir el proceso creativo que conduce al entretenimiento con impacto social.
- Las personas reales con historias reales poseen el poder de cautivar tanto a los narradores como a los espectadores.
- Hay que motivar a los creadores de historias para que aborden los temas “de rabiosa actualidad” de manera

innovadora, realista y rigurosa.

- Debe facilitarse la inmersión de escritores y productores en entornos que les proporcionen una experiencia directa en el tema en cuestión.
- Para magnificar el mensaje de una determinada trama argumental deben utilizarse las redes sociales y establecer acuerdos de cooperación con grupos de expertos.
- Las tramas argumentales deben inspirarse en la aportación de expertos, emprendedores sociales e historias reales con gente real.
- Las nuevas historias, más que contar, muestran.
- Para lograr impacto hay que establecer conexiones emocionales con los personajes. La autenticidad resulta clave para poder transportar al espectador y meterlo dentro de la historia.
- Hay que abordar temas relevantes y trascendentes que tengan un interés universal.
- Cualquier enfoque debe incluir soluciones y mostrar lo que funciona.

La gran escritora Toni Morrison dijo: “Ha llegado el momento en que los artistas se pongan manos a la obra. No hay tiempo para la desesperación, ni para la autocompasión, ni necesidad alguna de silencio, ni espacio alguno para el miedo. Hablamos, escribimos, creamos lengua. Así es como se sanan las civilizaciones”.

La Nueva Narrativa posee el poder de sanar las civilizaciones y de reinventar una sociedad “en sintonía con la armonía cósmica y eterna del amor”. Narrar historias constituye una herramienta única y poderosa para propiciar un despertar cultural amplio. Durante milenios, los guardianes de la sabiduría transmitieron la verdad contando historias, revelando modos de acceder a la inteligencia colectiva, la sabiduría y la consciencia para dar respuesta a las Grandes Preguntas de la Humanidad. Desarrollar una narrativa popular para transmitir los valores humanos y las estructuras de la realidad y mostrar cómo mejorarlos ayuda a los espectadores a lograr una mejor comprensión y, al mismo tiempo, a mejorar tanto

ellos como sus familiares, sus comunidades y el mundo entero.

Referencias

Rosenthal, E. L., De Castro Buffington, S. y Cole, G., “From the Small Screen to Breast Cancer Screening: Examining the Effects of a Television Storyline on Awareness of Genetic Risk Factors”, *Journal of Communication in Healthcare*, 2018, DOI: 10.1080/17538068.2018.1438766.

Kinsler, J. J., Glik, D. C., De Castro Buffington, S., Malan, H., Nadjat-Haiem, C., Wainwright, N., Pena, E., Papp-Green, M., “Pushing A Content Analysis of How Sexual Behavior and Reproductive Health are Being Portrayed on Primetime Television Shows Being Watched by Teens and Young Adults”, *Health Communication*, 2018, DOI: 10.1080/10410236.2018.1431020.

Husein, E. N., Kennedy, M. G., De Castro Buffington, S., Book Chapter 5, “Two Health Communication Approaches: Communication for Behavioral Impact and Entertainment Education”, Rick Zimmerman, Ralph Diclemente, Jon Andrus, Everold Husein (Ed.), *Introduction to Global Health Promotion, Society for Health Education*, Jossey-Bass, p. 99-128.

Green, M. C., “Transportation Into Narrative Worlds: The Role of Prior Knowledge and Perceived Realism”, *Discourse*, *Processes*, 38(2), 2004, p. 247-266.

Green, M. C., “Narratives and Cancer Communication”, *Journal of Communication*, 56(S1), S163-S183, 2006.

Green, M. C. y Brock, T. C., “The Role of Transportation in the Persuasiveness of Public Narratives”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 2000, p. 701-721.

Green, M. C., Brock, T. C., y Kaufman, G. F., “Understanding Media Enjoyment: The Role of Transportation Into Narrative Worlds”, *Communication Theory*, 14(4), 2004, p. 311-327.

Kennedy, M. G., O’Leary, A., Beck, V., Pollard, W. E. y Simpson, P., “Increases in Calls to the CDC National STD and AIDS Hotline Following AIDS-Related Episodes in a Soap Opera”, *Journal of Communicatio*n, 54, 2004, p. 287-301.

Lapsansky, C., Schuh, J. S., Movius, L., Cody, M. J., Woodley, P. y Buffington, S., “Evaluating the ‘Baby Jack’ Storyline on The Bold and the Beautiful: Making a Case for Bone Marrow Donations”, *Cases in Public Health*, *Communication & Marketing*, 4, 2010 , p. 8-27.

Morgan, S. E., Movius, L. y Cody, M. J., “The Power of Narratives: The Effect of Organ Donation Entertainment Television Storylines on the Attitudes, Knowledge, and Behaviors of Donors and Non-Donors”, *Journal of Communication*, 59, 2009, p. 135-151.

Movius, L., Cody, M., Huang, G. y Berkowitz, M., “Motivating Television Viewers to Become Organ Donors”, *Cases in Public Health Communication & Marketing*, 1, junio de 2007. Disponible en: http://www.casesjournal.org/volume1/peer-reviewed/cases_1_08.cfm.

Moyer-Gusé, E., “Toward a Theory of Entertainment Persuasion: Explaining the Persuasive Effects of Entertainment Education Messages”, *Communication Theory*, 18, 2008, p. 407-425.

Moyer-Gusé, E. y Nabi, R. L., “Explaining the Effects of Narrative in an Entertainment Television Program: Overcoming Resistance to Persuasion”, *Human Communication Research*, 36, 2010, p. 26-52.

Murphy, S., Frank, L., Moran, M. y Woodley, P., “Involved, Transported or Emotional? Exploring the Determinants of Change in Knowledge, Attitudes and Behavior in Entertainment Education”, *Journal of Communication*, 61, 2011, p. 407-431.

Murphy, S. T., Hether, H. J., Felt, L. J. y Buffington, S. C., “Public Diplomacy in Prime Time: Exploring the Potential of Entertainment Education in International Public Diplomacy”, *American Journal of Media Psychology*, 5, 2012, p. 5-32.

Okamoto, J., Buffington, S., Cloum, H. M., Mendenhall, B. M., Toboni, M. y Valente, T. W., “The Influence of Health Knowledge in Shaping Political Priorities: Exploring HIV/AIDS Knowledge, Global Health, and Domestic Concerns”, *Global Public Health*, 6, 2011, p. 830-842.

Paramahansa Yogananda, *The Divine Romance*, Self Realization Fellowship, 1972.

Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a Yogi*, Self Realization Fellowship, 1946.

United Nations Sustainable Development Goals, “Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development”, United Nations – Sustainable Development knowledge platform.

Whittier, D. K., Kennedy, M. G., Seeley, S., St. Lawrence, J. S. y Beck, V., “Embedding Health Messages Into Entertainment Television: Effect on Gay Men’s Response to a Syphilis Outbreak”, *Journal of Health Communication*, 10, 2005, p. 251-259.

Biografía

Sandra de Castro Buffington es líder mundial en impacto social y pionera en el desarrollo de medios de comunicación conscientes. Su trabajo ha contribuido a impulsar la nueva narrativa de transformación e innovación en todo el mundo. Ha sido fundadora y presidenta de StoryAction; fundadora y exdirectora del Centro de Medios Globales para el Impacto Social de la Universidad de California-Los Ángeles (UCLA); y exdirectora del departamento de Hollywood, Salud y Sociedad en la Universidad de California del Sur (USC); su pionero e innovador trabajo ha dado como fruto 565 tramas narrativas de 91 series en 35 cadenas en un período de tres años. Su trabajo le ha hecho merecedora de varios nombramientos, como el de ser “una de las cien hispanas más influyentes de los Estados Unidos”, otorgado por la revista hispánica *Poder*, el de Emprendedora del año de la Riviera Americana, del Instituto Mundial de Cine, y el premio honorario Inconformista concedido por el festival de cine Female Eye. Sandra ha trabajado en más de cuarenta países del mundo entero para mejorar las vidas de mujeres, niñas y familias.

CAPÍTULO VII

ESTADO Y CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ COMUNITARIA

Alberto M. Binder[16]

EL PROBLEMA DE LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA

Introducción

Cuando analizamos los problemas judiciales o de aplicación del Derecho, solemos caer en visiones formalistas, rígidas o meramente dogmáticas, como si la construcción de la paz comunitaria fuera algo que transita por canales “institucionales” que poco o nada tienen que ver con nuestra vida personal, con nuestra “paz” individual o con la vida amable de nuestras familias o amigos. Nadie pone en duda que el bienestar que logremos en los círculos más pequeños que acompañan nuestra vida será determinante en la calidad de nuestra vida personal y, en ellos, o a través de ellos, se manifiesta buena parte de nuestra relación con el mundo. Pero desde hace ya un largo tiempo que no es suficiente la configuración de esos grupos o que la influencia de las sociedades mayores haya adquirido una relevancia tal que su influencia también puede cambiar de un modo definitivo el derrotero de nuestras vidas. Muchas veces parece, no obstante, que las distintas morales o las disciplinas que buscan orientar el bienestar del ser humano no terminan de incorporar esta ineludible dimensión comunitaria, con la fuerza con que debieran hacerlo. Claro está que todas ellas hablan de la “dimensión social o comunitaria” de la vida, pero ello no siempre está acompañado de una intensa preocupación por la configuración de lo comunitario, tal como la vida moderna hoy lo

requiere, y como si todavía fuera posible un refugio en la “vida pequeña”, que nos preserve de la influencia de la compleja vida social. Desde la insensibilidad social hasta la exclusión e invisibilidad de nuestros semejantes, los “trucos” que inventamos para la ilusoria construcción de la vida individualista.

Claro está que las distintas teorías sociales dan cuenta de un modo sofisticado de todas las influencias de la sociedad macro en la vida micro de los grupos y personas. Pero todavía no basta. De hecho, si no hubiera sido por la energía y empuje de las teorías feministas todavía nuestras principales visiones de lo social nos hablarían de lo comunitario como si el primigenio sistema de esclavitud sobre las mujeres no fuera central en la configuración de la vida personal de todos. Si no fuera por la energía e insistencia de muchos activistas, la matriz racista seguiría escondida en los discursos falsamente neutros de las teorías sociales; si no fuera por la energía y clarividencia de pequeños grupos, seguiríamos creyendo que nuestra Tierra es solo un espacio para desgastar y consumir y que todos los demás habitantes de este mundo están para nuestra explotación. De hecho, la teoría política hasta hace muy pocos años solo se pensó como un problema de relaciones entre humanos acerca de cómo disfrutar mejor de los beneficios de la Tierra. Lo mismo —y quizás de un modo más oculto todavía— pasa con nuestras teorías jurídicas y con la reflexión sobre la administración de justicia. A la inmensa mayoría de los teóricos del Derecho, hablar de “Derechos de la naturaleza” les parece un sinsentido, que no merece siquiera la pena considerar. Incorporar las relaciones con las otras especies que habitan con nosotros el mismo suelo significa, en el mejor de los casos, evitar la “crueldad con los animales”, y pensar en la administración de justicia es, antes que nada, resolver el modo en que los abogados mejoran nuestro trabajo en los tribunales.

No obstante, existe una muy profunda relación entre los modelos patriarcales (Naranjo), la visión jerarquizada de la naturaleza (Bookchin) y el *modelo inquisitorial* que constituye el pensamiento dominante en nuestra América Latina acerca de la administración de justicia y todavía atrapa buena parte de la consideración técnica,

lega sobre estos temas y genera un funcionamiento muy específico de nuestros sistemas jurídicos. Debemos saber que la historia de la legalidad en Latinoamérica es la historia de la debilidad de la ley. Esta frase que parece dramática o exagerada (y, sin duda, su formulación es excesiva) deja de parecerlo cuando nos enfrentamos a un sinnúmero de acontecimientos cotidianos: normas claras, clarísimas, de nuestras Constituciones que son incumplidas sin mayor problema, derechos elementales que son considerados meras expectativas o utopías sociales (cláusulas programáticas), abusos en las relaciones sociales que contradicen normas indubitables de la legislación común, ilegalidad en el ejercicio de la autoridad pública, privilegios legales o administrativos irritantes, impunidad generalizada y otras tantas manifestaciones similares que cualquier ciudadano común no tendría ningún problema en enumerar o le bastaría con repetir simplemente los dichos populares que expresan la profundidad del descreimiento social en el valor de la ley.

Historia y permanencia de la inquisición

Este estado permanente de anemia legal no es un producto de la época. No lo podemos describir como una *crisis de legalidad,* porque eso presupondría que en algún momento de nuestra historia imperó la ley y que luego se debilitó por algún conjunto de circunstancias. Una perspectiva de esa naturaleza, bastante común en los discursos públicos que apelan a un pasado de gloria, nunca bien delimitado, nunca bien documentado, nos daría una visión empobrecida de nuestro problema. Desde su nacimiento, el Estado indiano se configuró como un sistema de privilegios encubierto por una maraña de legalidad ineficaz. Algunos explicarán esa contradicción como el intento fallido de frenar la reconstrucción del sistema feudal en la nueva América (intento que finalmente produjo igualmente un sistema feudal sin *legalidad feudal*); otros dirán que la bondad de los monarcas y sus sacerdotes intentó frenar la codicia de los adelantados (y finalmente resultó esclavismo y servidumbre sin “esclavos ni siervos”), o que las distancias, los problemas de

comunicación, la vastedad y feracidad de un territorio conspiraban contra las buenas intenciones de la Nueva o Novísima Recopilación. Estas y otras explicaciones similares —en verdad de escaso valor explicativo frente a un fenómeno histórico tan complejo— nos han servido para ocultar las nuevas ilegalidades que cada época histórica producía, generando una sucesión cíclica de emergencias que se repararían con emergencias, de ilegalidades que convocaban a otras nuevas. Hasta el presente en América Latina nos cuesta hallar el camino de la fortaleza de la ley y nos sumergimos permanentemente en la "lógica de la emergencia".

Por supuesto, debilidad de ley ha sido también *debilidad de la razón jurídica*. No solo porque la razón de Estado ha imperado en nuestra historia sino porque también en las relaciones sociales poco ha importado la referencia a la ley, o cuando se la ha utilizado ha sido más para ratificar el poder del poderoso que para fortalecer la debilidad de quien efectivamente necesitaba recurrir a la razón jurídica. Tampoco aquí podemos hablar de crisis sino de un largo proceso histórico y social de debilidad que ha impedido que la institucionalidad se entremezclara con nuestra vida cotidiana como un sistema de reglas igualitarias antes que como un refugio para privilegios mayores o menores. El usar la frase "así está previsto en la ley" o "es lo que la ley dice" apela inmediatamente a sospechas sobre la justicia del fundamento. La razón del derecho queda sospechada de ser "razón del privilegio", antes que "razón de la igualdad".

Entre la debilidad de la ley y la anemia de la razón jurídica se ha moldeado nuestra cultura jurídica. Bajo dos formas predominantes: una, la forma *curialesca*, que ha hecho del saber jurídico un saber de formas, cábalas y rituales insustanciales y de la enseñanza una trasmisión artesanal de gestorías; la otra, el *conceptualismo*, que ha permitido crear otro saber jurídico paralelo al curialesco —pese a su desprecio por él— también despreocupado por construir fuerza para la ley y entretenido en miles de clasificaciones arbitrarias y tan insustanciales como los trámites del gestor. Por otra parte, ambas formas han constituido la cultura jurídica como una cultura profesional y no como una *cultura de la ciudadanía.* Pese a ello,

cada vez que se vuelven evidentes los defectos y debilidades de esa cultura jurídica, se carga el fardo nuevamente en la espalda de una ciudadanía que tiene muy pocas razones valederas para creer en la ley y en el Derecho. La autonomía del conjunto de prácticas profesionales que constituyen predominantemente el mundo jurídico y que se desentienden de los efectos sociales que producen, constituye hoy uno de los mayores obstáculos para el desarrollo de una república democrática. Nuestra cultura jurídica es, en gran medida, un *reservorio autoritario* que se reproduce a través de otras prácticas de enseñanza, formal e informal, que todavía no hemos aprendido a criticar en profundidad y menos aún a modificar. Ella ha sido moldeada por la *tradición inquisitorial* y, a su vez, reproduce y perpetúa esa tradición del modo más fuerte posible, es decir, sin gran conciencia de ello.

Esta visión, quizás algo exagerada —debe serlo por razones comunicacionales, para volver visible una realidad a la que estamos tan acostumbrados los abogados, está tan enrevesada con nuestra vida cotidiana, que difícilmente sea percibida si no es pintada con colores fuertes, aunque esa pintura distorsione en algo lo que necesitamos ver—, no es el producto de circunstancias particulares. Es el modo en que la primera etapa del "Estado moderno", que se constituye alrededor de las grandes monarquías absolutas, resuelve el problema de la "gestión del nuevo mundo". Como nos ha enseñado Dussel, América Latina cumple un papel importante en el nacimiento de la modernidad. La Europa que pugnaba por entrar en el gran sistema interregional (que se encontraba al oriente de ella) y que tras los siglos todavía se hallaba cerrado en gran medida a su comercio e influencia (Lepanto estableció un *statu quo*, pero también una barrera infranqueable). La búsqueda de nuevas rutas que financiaba el capital italiano hubiera sido totalmente distinta si Europa no se hubiese "topado" con la inmensidad de América. Allí nació no solo un nuevo "mundo" sino que, en gran medida, junto con la circunvalación completa de África, se constituyó "el mundo", el "sistema-mundo" (Wallerstein) que modificó totalmente la cultura y la economía del Occidente en expansión.

Para asegurar y "administrar" esa expansión, nace un nuevo

modelo de Estado, una nueva forma de concentración de poder que deja atrás el sistema feudal y su legalidad estamental, para ejercer "soberanía" sobre territorios más vastos, supuestamente habitados por una nación. Nace así el Estado-nación, cuya crisis hoy percibimos pero que todavía no ha dejado de existir. Este Estado-nación se caracteriza por nuevas necesidades de gestión, y para ello necesita también reducir la complejidad, anular la diversidad. La "razón gestiva" será el gran instrumento de la modernidad para simplificar el mundo, elaborar categorías unitarias frente a lo diverso, abstracciones frente a fenómenos particulares y concretos inmanejables. Una nueva forma de la razón instrumental que no es solo ni principalmente producción sino, antes que nada, administración de la diversidad hacia fines productivos concentrados. Simplificación, reducción de la diversidad, cosificación, concentración de poder, abstracción, serán otras palabras para el proyecto político de "una nación, una religión, un rey". De este carácter abarcador nace la fuerza de la modernidad inicial y la persistencia de muchas de sus ilusiones, que hoy vemos desmoronarse frente a una nueva etapa de la globalización que reclama también un nuevo tipo de Estado moderno, aunque con las mismas técnicas de simplificación y la misma realidad de poder concentrado.

Esta primera etapa del Estado moderno consolida un *nuevo modelo de sistema judicial que es el sistema inquisitorial*. A partir de la recepción del derecho romano tardío (Corpus Iuris Civile) y del proyecto de la iglesia romana de consolidar su primacía, se van incorporando desde el siglo XII las viejas técnicas de la *cognitio extraordinem* que nunca constituyeron la esencia del funcionamiento del sistema judicial romano sino su adaptación a las necesidades imperiales. Pero es en el siglo XVI cuando se consolida el sistema inquisitorial como el nuevo modelo judicial de los Estados-nación, administrados por la monarquía absoluta. El *Malleus malleficarum* ("martillo de las brujas", 1487) será la obra que le dará sustento moral, religioso y técnico al nuevo sistema, junto con las obras de Bodino, las prácticas de Spina y las veleidades de Jacobo I de Inglaterra.

La incorporación del sistema inquisitorial no será la adopción de meras técnicas procesales, sino un giro copernicano respecto de las prácticas judiciales anteriores, que extiende sus efectos hasta nuestros días. Este se constituirá como un sistema judicial (y un sistema de legalidad) completo, que tendrá las siguientes características:

a. Frente a la diversidad de los conflictos y las antiguas formas de dirimir los pleitos entre partes, nace el concepto de *infracción.* Este concepto es capital para entender todo el desarrollo del Derecho penal y procesal penal hasta nuestros días. Sobre cada conflicto (el pleito de Juan con Pedro —conflicto primario—) se superpondrá otro, más fuerte y principal, que es el pleito entre el infractor y el monarca, es decir, la relación de desobediencia (conflicto secundario). A partir de entonces y hasta el presente, como nos enseña Foucault, el Derecho penal dirá: “Lo que me interesa, Juan, no es que hayas pegado a Pedro sino que *en tanto que has pegado a Pedro, me has desobedecido, a mí, el monarca, o al orden que he establecido; esa será la causa y la razón de tu castigo*”.
b. La administración de justicia se organiza a través de un cuerpo de profesionales, tanto los juzgadores como un nuevo personaje que será el procurador del rey, quien ocupa (y ocupará hasta el presente) el lugar de la víctima, primero a su lado y luego desplazándola completamente. Estos cuerpos de funcionarios (que a su vez darán nacimiento a la “abogacía moderna”) serán organizados de un modo piramidal, como corresponde a la idea de la concentración del poder jurisdiccional en el monarca. Sucesivos estamentos de esa pirámide tendrán mayor poder: de todos modos, el último escalón de ese modelo de organización será el menos poderoso y sus decisiones siempre provisionales, ya que, por el sistema de consultas obligatorias o de medios de impugnación, sus decisiones siempre serán revisadas. Este modelo de verticalización que

rompe con la idea tradicional según la cual el juez es el juez de primera o única instancia, continuará hasta nuestros días y será una de las características más fuertes del sistema inquisitorial.

c. De la mano de lo anterior se abandonan las formas adversariales propias del derecho romano y germánico y se adapta el funcionamiento del sistema judicial a la preeminencia del *conflicto secundario*, es decir, a la *relación de desobediencia.* El duelo será entre el *infractor* y el *restaurador del orden* (el inquisidor, representante del monarca o de su orden público). Este duelo se desarrollará a través de un *trámite* (sin duda desigual) cuyo objetivo no será la decisión final (la sentencia) sino restaurar durante el trámite y, gracias a él, *la relación de obediencia* (confesión como sumisión). Desde entonces se ha establecido la primacía del trámite y ese trámite como ejercicio de poder. Nuestros actuales sistemas de justicia penal conservan todavía esta característica, y ello explica la persistencia del *expediente como práctica fundamental y fundacional de nuestros sistemas judiciales*. El trámite es la expresión material del conflicto secundario. En las últimas dos décadas se han hecho avances en la justicia penal, pero todavía la mayor parte de la administración de justicia sigue atada a los parámetros que señalamos.
d. Se adopta la forma escrita y secreta. Ambas dimensiones son parte de lo mismo. En el proceso inquisitorial no se establece un diálogo ni un debate, sino una relación de poder orientada a obtener sumisión. De allí que el infractor (que ya está constituido como tal una vez que ha ingresado en el sistema inquisitorial, es decir, se ha admitido la denuncia, algo similar a lo que ocurre con el actual uso de la prisión preventiva) sea un objeto que debe ser transformado (cosificación, despersonalización que dura hasta nuestros días). La escritura y el secreto constituyen un nuevo *mundo judicial, autorreferente, autista respecto al entorno social, con un lenguaje propio* (todavía se habla en los tribunales

de un modo distinto y se usan fórmulas antiguas del español), *preocupado preferentemente por sus reglas internas, por sus mandatos de adaptación*, etc*.* De este mundo cerrado nacerá la *cultura inquisitiva*, que es la matriz básica de funcionamiento de nuestros actuales sistemas judiciales.

e. Los defensores y los juristas de las nacientes universidades se integran en el sistema inquisitivo y predomina *la identidad corporativa a la diferencia de funciones.* De este modo, el conjunto de abogados gira alrededor y conforma el mismo sistema inquisitivo, ya sean jueces, promotores, defensores o profesores de Derecho. Este carácter abarcador del sistema inquisitorial, sustentado originariamente por la idea de cruzada moral en la que no había otra posibilidad que estar en un bando o en otro (si el infractor es inocente, Dios descubrirá su inocencia; si es culpable, su defensor es su cómplice), mutará de formas hasta el presente, pero dejará la impronta de una comunidad profesional también autorreferente y con fuertes patrones de adhesión y pertenencia. Ello hace que el problema del sistema inquisitorial sea también un problema del ejercicio de la abogacía y de la enseñanza universitaria.
f. Finalmente, toda esta organización, que parece fuertemente estructurada a través de normas y prácticas escritas, de estamentos profesionales, de un lenguaje técnico, del secreto y la solemnidad, de fórmulas inconmovibles es, al contrario, *extremadamente débil*, porque toda esta estructura se sostiene en un vértice de poder con capacidad de establecer excepciones, de saltar etapas y pasos, de *imperium* sin fundamentación, de remover o sancionar a sus funcionarios (que son empleados del rey, del gobierno, del Estado), de perseguir a defensores y juristas, en fin, una fachada de rigidez y fortaleza que esconde una estructura *débil y sumisa.* En los sistemas inquisitoriales el concepto de independencia judicial es inaplicable porque se trata de un modelo de administración de justicia pensado y

organizado sobre la base de la sumisión del funcionario.

En nuestros países se trasladó esta maquinaria judicial, pero con características especiales. No en cuanto a su funcionamiento u organización sino en cuanto a su adaptación al sistema fraccionado de poder de este vasto continente. Como ya hemos dicho, la *legalidad inquisitorial no pudo siquiera cumplirse como tal* porque el poder concentrado no tuvo la capacidad de extender su poder del mismo modo que en la España recién "unificada". Nuestro sistema feudal sin legalidad feudal convivió con una legalidad inquisitiva (totalmente contraria a la legalidad feudal) que no podía ni debía aplicarse. De allí las tensiones que a lo largo de los siglos existieron entre la legalidad de los monarcas y las reglas efectivas del Estado indiano. Esto influyó en nuestro desarrollo institucional de dos modos que constituyen las dos caras de una misma moneda: una, impidiendo que se desarrollara una legalidad y una práctica judicial que cumplieran una *función real* en la vida económica y social; la otra, generando un espacio ficcional de proclamas y falsas obediencias (se acata pero no se cumple) que tranquilizaba a los monarcas y les permitía aprovechar lo real (las remesas de metales preciosos) sin renunciar a la legitimidad de lo formal (las leyes de indias). Cuando España decide "administrar" sus reinos bajo otras formas (las reformas de Carlos III), ya se desencadena el fin del Imperio español en América. Esta doble configuración de la legislación indiana tuvo dos efectos que duran hasta el presente: uno, impidió el desarrollo de algo así como una "ley de la tierra" (buena o mala, pero arraigada en la vida social creando una práctica social de gestación de legalidad). Al contrario, la vida social quedó regida por la arbitrariedad y el interés inmediato. Dos, generó un mundo de ficciones y fantasías de legalidad (las repúblicas aéreas en la terminología bolivariana), alimentado por un sistema judicial y una corporación profesional que lo convirtió en su mundo. La artificialidad del mundo de la legalidad se convirtió en el "mundo real" de la corporación jurídica. Tal como ocurre hasta el presente.

Esta configuración histórica de nuestra legalidad y de nuestros sistemas judiciales, bajo el paradigma de la cultura de lo

inquisitorial, tiene fuertes vínculos con la conformación de una sociedad autoritaria, pensada desde el orden y no desde la convivencia, desde lo estamental y no desde lo humano, desde la jerarquía y no desde la igualdad. Desmontar esa forma de entender lo judicial y lo jurídico es una de las principales tareas del pensamiento jurídico latinoamericano; en especial si queremos cambiar el eje de un aparato estatal que no produzca súbditos o ciudadanos-siervos (Barcellona) sino que se convierta en una organización al servicio de la plenitud de la vida comunitaria y al desarrollo de prácticas de pacificación. El modelo inquisitorial no pudo, no puede y no podrá cumplir con esa tarea. Su desarrollo, vinculado a lo que denominamos “paradigma del orden”, es lo que debemos dejar atrás para ingresar en un nuevo paradigma al que llamamos “gestión de la conflictividad”. La contraposición de estos dos arquetipos es una de las claves de comprensión del desarrollo de nuestros sistemas judiciales en el futuro y una de las principales herramientas para la construcción de una administración de justicia y una legalidad al servicio de la construcción de la paz comunitaria.

Paradigma del orden *versus* paradigma de la gestión de la conflictividad

La existencia de la conflictividad en la sociedad puede ser postulada porque todos tenemos una experiencia directa de ella. También podemos asumir aquí que esa conflictividad no debe ser vista necesariamente como mala, ya que, como nos ha enseñado la Teoría del conflicto (Dahrendorf, Coser), así como nuestra experiencia personal, esos conflictos pueden cumplir tanto funciones positivas como negativas. Pero la existencia obvia de la conflictividad y el hecho de que no debamos asumir un prejuicio negativo respecto a ella, no significa que debamos convertirnos en meros observadores de su desarrollo. Al contrario, *una sociedad que no se preocupa por su conflictividad, es decir, la deja librada a su propia suerte, lo único que consigue es que se imponga la ley del más fuerte, de aquel que puede desequilibrar el conflicto a su favor.* Por una parte, existe en la afirmación anterior una evidencia de

sentido común: quien pueda resolver el conflicto a su favor lo hará, y para eso utilizará los mecanismos que lo favorecen y se contraponen a la otra parte. Siempre que sea posible, un conflicto tenderá a resolverse (aun cuando se trate de un conflicto irreal), ya que es de la propia naturaleza del conflicto que los involucrados luchen por obtener lo que es el objeto del conflicto mismo. No se trata de una situación abstracta de confrontación sino de una forma real y concreta de buscar la obtención de algo, sea esto un bien o una posición. Lo que denominamos “instalarse” en una situación conflictiva es solo una metáfora para referirnos a una forma de solución de un conflicto; cuando precisamente esa resolución consiste en mantener un determinado estado de cosas, tal como puede ser la confrontación o la sumisión de alguien; mantenimiento del estado de cosas que cumplirá una determinada función a favor de alguna de las partes en conflicto. Por tal motivo, dejar la conflictividad librada a su propia suerte no es una opción para una sociedad que quiere superar el estadio de la mera fuerza, es decir, que quiere organizarse según patrones políticos que superen el imperio de la fuerza.

En la base de toda política hallamos la búsqueda de intervención en la conflictividad propia del proceso social. Incluso esto es anterior a las relaciones de autoridad y de obediencia, establecidas de un modo más firme para orientar la cooperación. La superación de un modo espontáneo de cooperación hacia uno dirigido (y mucho más aún a un modo de cooperación “obligado”) debió haber pasado antes por una situación de conflicto, que no quedó librada a su suerte, a su propia dinámica interna. Antes de convertirse en relaciones estables de influencia, dominación o coerción o, más aún, antes de convertirse en un sistema permanente de confianza, el poder ha sido ejercido para frenar o doblegar la pura fuerza en algún sector de conflictos, para evitar el triunfo de esa pura fuerza, es decir, el antagonismo, sin más, irresoluble en tolerancia, cooperación o indiferencia.

Pero esa ineludible intervención en la conflictividad se puede realizar bajo *dos visiones básicas* que conforman finalmente “paradigmas” de cómo encarar esa intervención. Por una parte, ella

se puede realizar bajo la idea de “orden”; un orden que se constituye bajo principios jerarquizados que generan una estructura “no conflictiva”. Armonía es, en este paradigma, lo que se logra solo con ese orden. Según la otra visión, esa idea de “orden” es *ilusoria*, tan ilusoria como la de una sociedad sin conflictos y, en realidad, presupone una visión negativa de la conflictividad. En el marco de este segundo paradigma, que llamamos *paradigma de gestión de la conflictividad*, no tiene sentido la idea de orden; ello no significa dejar de intervenir en los conflictos sino hacerlo bajo la idea de “gestión”, es decir, una intervención estatal que impida, precisamente, que predomine el más fuerte, por ser más fuerte; que triunfe, como hemos dicho, la fuerza pura y el abuso de poder, pero que no se hace en nombre de ningún orden sino que se funda en la idea misma de evitar la violencia y el abuso de poder. A lo largo de su desarrollo cultural, las sociedades irán construyendo principios materiales para solucionar conflictos. Ellos les darán razón a una o a otra parte de los involucrados, en combinaciones cambiantes y mutables. Pero en todo caso, *independientemente de esos principios sustanciales*, debe existir una intervención estatal en los conflictos fundada en la idea de gestión de la conflictividad para evitar el predominio del más fuerte, el abuso de su poder y, en definitiva, la violencia.

Sin embargo, la superación de la *ilusión del orden* no es sencilla: ella encuentra un cierto asidero en nuestra visión elemental de las cosas, en un cierto sentido común que, en realidad, no es más que un largo adiestramiento histórico, transmitido a través de la educación formal e informal. La idea de orden puede incluso ser vaciada de contenido hasta convertirse en un principio formal, y muchas veces se usa esa posibilidad como un truco para no abandonar una idea con fuertes arraigos emocionales. Si por orden entendemos la existencia de cualquier tipo de patrón de funcionamiento, cualquier regularidad de la vida social, entonces, todo será un orden y cada cultura elaborará diferentes formas de orden en la vida social. Una idea así de orden, como simple regularidad afincada en cada cultura, se vuelve tan general y abstracta que puede ser utilizada en cualquier análisis y situación.

Pero la idea de “orden” ha cumplido un papel mucho más concreto y preciso en el desenvolvimiento de las estructuras y el pensamiento político en especial en la esfera occidental. Según ese uso, orden es un determinado tipo de regularidad social y política, fundada en la idea final de la jerarquización de valores y el valor absoluto de esa jerarquía, generalmente encubridores de un sistema de intereses concretos de algún grupo social. No se trata aquí de sostener la discusión sobre el relativismo moral, ello no interesa para este punto. Lo que nos importa señalar es la imposibilidad de sostener una intervención en los conflictos sobre la idea de orden desde el punto de vista de una perspectiva democrática de esa intervención.

En todo conflicto existe, por definición, tanto un marco común de valores como una disputa alrededor de ellos. Si vemos esos conflictos desde el paradigma del orden, necesariamente algún segmento del conflicto será desorden. Si a la idea de orden le quitamos luego su carácter descriptivo y se convierte en un valor, entonces, automáticamente, un segmento del conflicto se convierte en algo malo, negativo. Dado el carácter insoslayable de la conflictividad y sus vínculos con el flujo y desarrollo social, eso significa que la idea de orden es inadecuada para captar, por lo menos, un sector de la vida social en el que están naciendo nuevos valores o nuevas prácticas fundadas en antiguos valores. Es un instrumento imperfecto para comprender el desenvolvimiento de la vida social. Mucho más aún cuando a lo largo de la historia esa idea de orden ha estado vinculada a principios trascendentes a la propia vida social que, en el fondo, han significado que *un grupo social determinado tiene mejor capacidad para comprender y formular los valores del orden que el resto de la vida social.* Allí su raíz autoritaria que lo convierte en un concepto que, por más arraigo que tenga en el pensamiento social y político, no es adecuado para comprender el proyecto social y político de la democracia intercultural e inclusiva. La permanencia de la idea de orden ha sido muy grande a lo largo de la historia, pese a que ha cambiado su fundamento. Ello no debe extrañarnos porque la emergencia del pensamiento democrático en la vida social y política es de muy corta data, de apenas unas cuantas décadas, por lo menos en lo que hoy consideramos un

sistema democrático (igualdad de todos y no solo de algunos, pensemos tan solo en el reconocimiento de los derechos políticos de la mujer, algo reciente en términos históricos). Durante muchos siglos la idea de orden ha tenido un fundamento *natural*. De la propia naturaleza surgían —para algunos— evidentes reglas y principios de ordenamiento de la vida social. Hoy, cuando observamos que reglas tales como la esclavitud o la sumisión absoluta de los hijos y las mujeres eran presentadas como propias de ese orden natural, nos escandalizamos, pero seguimos creyendo en la idea de orden. Esa idea tuvo también un fundamento *teológico*, y de los atributos de Dios se podían extraer, según algunos, reglas claras sobre el orden social y político. Cuando observamos que la legitimidad de los reyes, las condiciones de servidumbre y la estructuración jerárquica de la familia (una nueva forma de la esclavitud de hijos y mujeres) surgía clara de esa idea de orden, también nos escandalizamos, pero todavía así seguimos creyendo en la idea de orden. Finalmente, la idea de orden ha buscado un fundamento *racional, ya el orden no surge de la naturaleza ni de Dios sino de los principios comunes de toda razón humana, como facultad principal y fundante de la idea de humanidad.* Esta formulación —más moderna, más liberal— nos suena admisible, pero cuando observamos que el peor de los colonialismos y su fundamento racista y la continuación de la cultura machista han podido no solo convivir sino ser expandidos por esta idea de un orden racional y civilizado nos escandalizamos por tercera vez, pero aun así seguimos creyendo en la idea de orden. Podemos sostener con firmeza la existencia de Dios, el universo natural y la razón humana como atributo común, pero no es nada claro que de allí se puedan extraer valores precisos y, menos aún, que ellos puedan convertirse en valores fundamentes de la vida social. Es evidente que toda vida social se funda también en valores y sentimientos compartidos, pero la adquisición y la permanencia social de esos valores es un esfuerzo colectivo siempre inestable, frágil y en continua revisión por el carácter conflictivo de la vida social. En cada uno de estos supuestos —el orden natural, teologal o racional— se ha dado por supuesto un determinado contenido asequible a un

grupo social. Es en este sentido que la idea de orden se vuelve inadecuada porque en los hechos funciona como un criterio de legitimidad de un grupo social determinado, aunque se lo presente como una dimensión trascendente a la vida social. La idea de orden es la contracara de la idea de autoridad. En definitiva, la idea de orden no solo representa una *ilusión sino, además, una ilusión autoritaria.* De la idea de orden siempre se ha derivado una forma de autoridad y de conformación social dependiente de un grupo social, una élite con capacidad de discernir el sentido de ese orden o de presentarse como guardianes de él. La ilusión del orden se convierte en la existencia histórica de sus guardianes.

El paradigma de gestión de los conflictos, por una parte, reconoce la existencia de criterios materiales de solución de conflictos, aún de modo coercitivo, con base en la elaboración de principios y pautas culturales. Pero no pone el énfasis en esa dimensión sino en el hecho de que el cometido de la intervención del Estado (o el sistema político) en esos conflictos es primariamente evitar su resolución mediante la fuerza, es decir, evitar el abuso de poder y la violencia. El conflicto podrá ser resuelto con base en un principio largamente admitido y, por lo tanto, sedimentado en la cultura, o podrá resolverse mediante fórmulas innovadoras o mediante acuerdos abiertos o renuncias recíprocas: todo ello forma parte de la trama abierta de la vida social en permanente fluir. En todo caso, lo que debe formar parte de una *política de intervención (gestión)* consiste en el propósito de contención que hemos señalado. No se trata de un *modelo débil* frente a un modelo poderoso como el fundado en la idea de orden. Esas categorías no son aplicables. Se trata de un fundamento totalmente distinto en la aproximación y en la intervención en el fenómeno, que prácticamente constituye una encrucijada de caminos. Buena parte de las discusiones que luego existirán en la Política Criminal son dependientes de las opciones que se realicen en este nivel de fundamentos. La visión general de las políticas de intervención en los conflictos será totalmente diferente según se opte por el paradigma del orden o por el paradigma de la gestión de la conflictividad.

Las Políticas de Gestión de la Conflictividad (PGC) como políticas básicas

La intervención del Estado en los conflictos —o de gestión, como preferimos llamarla— se realiza a través de diferentes políticas, tales como la política de seguridad, la judicial o la Política Criminal, entre otras. Todas ellas son políticas sectoriales de lo que denominaremos *Política de Gestión de la Conflictividad.* Aquí el paralelo con la política económica es también útil. La política monetaria, la industrial, la financiera o comercial son políticas sectoriales de una misma política económica y no son ni conceptual ni prácticamente escindibles de ella, por más que tengan niveles altos de autonomía o de decisiones propias. Del mismo modo, todas las políticas sectoriales confluyen en conformar, con sus propias variantes, la Política de Gestión de la Conflictividad de un Estado. Ella es una de las políticas básicas de un Estado moderno, por más que la clara afiliación al paradigma del orden no le ha dado visibilidad con el nombre que le hemos asignado. Sí nos es más fácil reconocer la existencia histórica de la política de orden interno, de seguridad interior o de orden público, pero todas ellas son denominaciones que provienen de la aceptación, muchas veces de un modo implícito y acrítico, del paradigma del orden. La frase “mantener el orden público” nos parece común y sensata, cuando en realidad se trata de toda una definición del sistema político y social. Las largas tradiciones políticas y morales muestran su poder cuando llegan a instalarse en la evidencia del lenguaje natural o se convierten en frases aceptadas en el habla cotidiana.

Ha quedado claro ya el objetivo de la Política de Gestión de la Conflictividad, esto es: permitir que se desarrolle la conflictividad dentro del marco social; pero, al mismo tiempo, evitar que el abuso de poder y la violencia se conviertan en el modo de resolver los conflictos. Una sociedad que gestiona sus conflictos sin violencia nos plantea un escenario deseable aun cuando los criterios materiales que se utilizan para intervenir en esos conflictos no concuerden con nuestras propias ideas. Deseable, por supuesto, no significa ideal. Las sociedades necesitan construir sistemas de

resolución de conflictos más o menos permanentes o estables para evitar que la incertidumbre —que puede generar también violencia, o por lo menos temor, fuente a su vez de violencia— ponga trabas a la vida social. Por eso la intervención en los conflictos no es aleatoria o azarosa, ni siquiera es inestable, sino que todas las sociedades y sus culturas han buscado generar mecanismos y redes de solución de conflictos. No existe cultura que no tenga esta capacidad, mayor o menor de gestionar los conflictos que la vida social genera. Una sociedad política más organizada necesita crear un verdadero *sistema institucional de gestión de conflictos, es decir, reglas, agentes, expectativas, que actúen, de diferentes modos, pero con cierta regularidad, en la intervención de los conflictos.* Es esa trama de instituciones lo que le permite a una sociedad mantener fluidez entre el proceso social —necesariamente conflictivo— y las necesidades de paz social esenciales para generar relaciones de cooperación, para estimular la innovación y para hacer de las luchas sociales por mejores valores un instrumento lo menos traumático posible, sin quitarle eficacia a esas luchas. Es un cometido central de la Política de Gestión de la Conflictividad construir la trama propia de lo que hemos llamado Sistema Institucional de Gestión de Conflictos (SIGC).

Hemos dicho ya que la PGC es una política básica de una sociedad o del Estado, entendido como el sistema político de esa sociedad. Este carácter lo comparte con otras políticas de igual magnitud e importancia. Por ejemplo, la política económica, la política educativa, la política de salud y la política de relaciones exteriores, bajo su doble modalidad de la defensa y la diplomacia. Bien se puede decir que estas cinco políticas son las políticas de base de todo Estado, aquellas en las que debería existir una política de Estado, además de las variaciones propias, que le dan identidad a cada sector político. Incluir a la PGC dentro de este pequeño grupo de políticas básicas es importante para clarificar algunas ideas, con relación en la vida conflictiva. Es evidente que cada una de estas políticas de base influye en el nivel de conflictividad de una sociedad, ya que esos conflictos no nacen solamente por la vida social misma sino por la interacción entre vida social y políticas

públicas, mucho más aún en la trama compleja entre Estado y sociedad que caracteriza al mundo moderno. Por ejemplo, una determinada política económica provocará siempre algún nivel de conflictividad que podrá ser mayor o menor según las épocas y las ideas. Lo mismo la política educativa o la política de salud y medio ambiente. Es impensable el desarrollo de una determinada política pública sin algún nivel de conflictividad. En algunas épocas podrá ser muy intenso (por ejemplo, cuando hay recesión económica o es necesario realizar algún cambio importante en las reglas de funcionamiento social o del propio Estado —reforma educativa, de salud, etc.—), y en otras disminuirá el nivel de conflictividad, ya sea por el acierto de las políticas o porque existen formas y recursos para reducir la lucha de intereses (por ejemplo, con la creación del Estado de Bienestar en la segunda mitad del siglo xx). En todo caso, siempre existe algún nivel de conflictividad y alguna forma específica de conflictividad, que variará según la calidad o el tipo de política que se lleve adelante sin que ella desaparezca (afortunadamente) nunca. Por eso es erróneo suponer que los problemas de conflictividad (y los problemas de criminalidad son una parte de ellos) se resolverán por el atinado desarrollo de la política económica o educativa. Sin duda, un tipo de conflictos podrá ser menor o hasta desaparecer, o el nivel general de la conflictividad ser menor, pero *siempre y en todo caso tendremos algún tipo y nivel de conflictividad que gestionar.* Por ello la PGC debe estar siempre presente: podrá variar su sentido y orientación, podrán variar sus métodos y el alcance que se propone, o podrá variar el tipo de conflicto predominante, pero, con independencia de las otras políticas, esta siempre será necesaria. Es más, muchos fracasos en el desarrollo de las otras políticas básicas han estado asociados al descuido en el desarrollo paralelo de la PGC específica para esa situación. Este descuido se ha visto, en especial, en aquellos que proponen políticas agresivas de cambio social. Cuanto mayores sean los objetivos de transformación social, mayor deberá ser la preocupación por el sistema de gestión de conflictos. Esta sencilla ecuación ha sido desconocida por muchos de los mejores planes de transformación social y por ello han derivado hacia fórmulas

autoritarias afincadas en la ilusión del orden o han terminado agotando a la población cuando la relación entre expectativa de cambio y conflictividad social se vuelve desfavorable.

Demos un paso más, analicemos la Política de Gestión de la Conflictividad en nuestra sociedad y nos vamos a encontrar con una situación de gran debilidad. Normalmente las políticas de gestión de la conflictividad tienen tres modos: modos preventivos, modos disuasivos, modos reactivos, así como distintos niveles de intervención. Normalmente encontramos cinco de estos niveles, que son los más notorios, los más visibles, que es importante tenerlos en cuenta. El primero es el que tiene que ver con el fomento de la gestión "social" de la conflictividad. Las comunidades, la propia sociedad, tienen muchos elementos, porque esto es propio de la cultura, para gestionar la conflictividad con mayor intensidad o no, a veces de un modo positivo, a veces de un modo negativo, según las visiones que tengamos e, incluso, según razones de filosofía política. De un modo u otro, la comunidad siempre tiene métodos de gestión de la conflictividad. Las políticas de gestión de la conflictividad y, en general, las políticas que forman parte de ella comienzan en este primer nivel, reconociendo aquello en lo cual no tiene que intervenir o aquello que tiene que fomentar. Existe un primer nivel que tiene que ver con esto que hemos señalado: fomento de la gestión social de la conflictividad y, en algunos casos, podrá ser negativo o muy negativo, por lo tanto, fortalecido o desalentado. Ahora, si observamos la situación de nuestros países vamos a encontrar un fuerte debilitamiento de estos mecanismos de gestión social, la destrucción de la vida comunitaria, el tipo de cultura individualista, la cultura del naufragio, es decir, el sálvese quien pueda; la destrucción de organizaciones, la destrucción de ámbitos que realizan funciones de gestión local de la conflictividad en clubes, etc.; esto es, todo lo que llamamos la destrucción de la trama social debilita este primer nivel de gestión de la conflictividad. Los procesos acelerados de migración interna, el espacio urbano mal concentrado, una cantidad de factores hacen que actualmente tengamos una debilidad en la gestión de la conflictividad.

El segundo es el nivel de los modelos de referencia. Ahora el

sistema político trata de dar modelos que tengan alguna ejemplaridad. Es en este nivel donde la ley cumple una función para gestionar la conflictividad. Por ejemplo: se intenta regular las reglas de convivencia, del matrimonio o de la buena fe de los negocios, “usted me vendió algo que estaba defectuoso, me tiene que devolver la plata ”, es decir, cosas muy elementales, que nos suena extraño o baladí porque la función de la ley se ha perdido, pero, en su función primaria, es dar estos modelos de referencia a la sociedad acerca de cómo convivimos, cómo nos tratamos, qué se puede hacer con una persona o la otra. Pero si analizamos nuestra realidad vamos a ver que estos modelos de referencia están absolutamente quebrados. La ley ha perdido todo significado cultural; incluso uno les pregunta a los abogados: ¿usted cree en la ley?, ¿ustedes, con la mano en el corazón, le dirían a una persona pobre, vulnerable, humilde, “confía siempre en la ley y en la justicia que te va a ir bien en la vida”? Y nadie dice que sí. Que la ley haya perdido significado cultural como instrumento de racionalización de la vida social, provoca una fuerte quiebra en la gestión de la conflictividad. ¿Por qué inflación legislativa? Inflación legislativa se llama al hecho de que ya hay leyes por cualquier cosa. El proyecto de la “cultura de la legalidad”, como el de la Revolución francesa, entiende que la ley se presenta como un instrumento racional frente a la arbitrariedad del monarca. Rousseau, Montesquieu, todos los pensadores ilustrados hablan de leyes, de pocas leyes, de leyes claras, simples, sin retórica forense. Es otra concepción. Nosotros tenemos decenas de miles de leyes, le llamamos ley a cualquier cosa, tanto a la norma constitucional como al menor reglamento. Entonces, se ha creado una confusión tal, en la cual la ley no tiene significado. Ahora bien, si esto se piensa en términos de conflictividad, significa que este segundo nivel tampoco funciona con eficacia. Esto es lo que llamamos crisis de legalidad, crisis de la razón jurídica. Fenómenos como la impunidad estructural, el incumplimiento permanente de la Constitución, el hecho de que el mecanismo general es que las leyes se sancionan para que no se cumplan.

El tercer ámbito de gestión de la conflictividad es la generación de

ámbitos de conciliación. Ya aquí los ciudadanos tienen mayores problemas porque, o no les han funcionado sus modelos, o no les han funcionado sus mecanismos de gestión comunitaria; entonces el Estado debe propender a generar ámbitos de conciliación. Esto era función de los jueces de paz, de las justicias municipales. Actualmente, esto, si bien es más reconocido, no promueve todavía las suficientes energías estatales. Ante el menor incumplimiento de un simple contrato doméstico hemos sentido no tener un lugar donde ir a decirlo, a recuperar el dinero o que se nos compense por el tiempo que perdimos o la preocupación. La creación de los ámbitos de conciliación, los jueces de equidad, por ejemplo, son un ámbito central. Una sociedad preocupada de verdad por la paz comunitaria debería tener en estos tres niveles el desarrollo de mayor fortaleza; deberían ser las instancias donde se apuesta por excelencia en una intervención eficaz en la gestión de los conflictos, con una fuerte capacidad de prevenir muchas formas de violencia.

Llegamos así al cuarto nivel, donde el Estado, además de los ámbitos de conciliación, genera una administración de justicia, es decir, unos funcionarios que van a resolver el caso, le van a dar la razón a uno u otro. Es lo que llamamos tribunales de justicia. Aquí está la justicia civil, la justicia laboral, la justicia que soluciona el caso, que intenta solucionarlo. Todos sabemos que acceder a esa justicia es permanecer en ella largos años, y esto está atrapado en el formalismo más extremo. Generalmente nos quejamos de la lentitud de la justicia civil, de la falta de acceso a la justicia, de su costo, etc., pero no miramos este problema desde el punto de vista de la conflictividad irresuelta que deja atrás y que muchas veces se convierte en violencia. Finalmente, encontramos el último nivel reactivo, que es el uso institucional de la violencia misma. Cuando el Estado interviene con violencia, lo hace con un mecanismo que gira, centralmente, en el encierro carcelario. No debe quedar duda de que el encierro carcelario es violento, con niveles de violencia superiores a lo que se suele reconocer. Luego podemos discutir si es legítimo el uso de ese instrumento. Si es legítimo ese ejercicio de violencia, esa es otra cuestión. Pero la discusión acerca de si es legítimo o no, no cambia la naturaleza violenta de ese fenómeno, es

decir, hay poca conciencia de esto que llamamos poder penal, como el uso de instrumentos violentos. Cualquier nivel de solución está vinculado a todos estos niveles de intervención, y la política de seguridad, la política judicial, la política criminal, la política de los Derechos Humanos, están íntimamente vinculadas a todos estos niveles. Hoy se ha instalado la ausencia, la debilidad de la gestión de la conflictividad en todos los niveles. Provoca una especie de drenaje de conflictividad hacia el segmento de la violencia, con una cantidad de conflictos a los que no se les ha dado respuesta en otros niveles, por eso llegan al segmento donde se usa la violencia. Sin embargo, al estar todavía atrapados en el paradigma del orden, no solemos ver esta debilidad del conjunto del sistema institucional de gestión de conflictos como el principal problema que debemos resolver, y nos parece que recurrir cada día a un nivel más intenso y desbocado de violencia estatal nos permitirá construir una sociedad más “ordenada”. Esto no solo está alejado de las posibilidades reales, sino que de esa manera descuidamos la construcción de los mecanismos que nos permiten dotar a la sociedad de un conjunto de instituciones efectivas para el gran esfuerzo de pacificar a una sociedad compleja, donde el conflicto es tan necesario como difícil de manejar. Además, vamos permeando la vida social de una *naturalización de la violencia,* que va penetrando en la vida de los pequeños grupos y la vida personal, hasta llevarnos a creer que solo la crueldad nos permitirá organizar la convivencia. Vemos, pues, que romper con el modelo patriarcal, con el modelo jerarquizado de la naturaleza y con el modelo inquisitorial son tres dimensiones del mismo problema; ello no solo es una tarea indispensable para construir una nueva y más sana civilización, sino que ello es posible, tanto desde la posibilidad de establecer nuevos paradigmas como desde la creación de nuevas y precisas acciones de cambio para el presente.

---

16. Presidente del INECIP (Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales, Argentina). Profesor de Derecho Procesal Penal en el Departamento de Posgrado, Universidad de Buenos Aires.

CAPÍTULO VIII

TRANSFORMACIÓN: DE LA DOMINACIÓN A LA COMPLEMENTARIEDAD SOLIDARIA

Riane Eisler

Al igual que muchos, soy una persona profundamente preocupada por el estado del mundo. Soy consciente de que necesitamos una importante transformación social y económica. Desde siempre, esta consciencia ha impulsado mi investigación, mi escritura y mi activismo.

Mi trabajo como agente del cambio se remonta a los años sesenta del siglo xx. Esa década constituyó una época de protesta y de rebelión, de llamada a la igualdad y de lemas como “haz el amor y no la guerra”. Pero al final, lo que en su día se celebró como una “revolución de la consciencia” no logró dar lugar a un cambio socioeconómico determinante.

Hoy en día, medio siglo después, muchos de los principios que en otros tiempos se consideraban como “las cosas son así” se están volviendo a cuestionar. Pero, una vez más, se están produciendo pocos cambios sustanciales, a pesar de las señales que indican que nos encontramos en una encrucijada sin precedentes en nuestra aventura en la Tierra.

Los combustibles fósiles, junto con el crecimiento demográfico exponencial de nuestra especie, están minando nuestros sistemas de soporte vital naturales. El actual y profundo cambio tecnológico, tan radical como el que supuso el paso de la sociedad cazadora-recolectora a la ganadería, y de la agricultura a la industria, nos ha abocado a la era postindustrial de los servicios y el conocimiento. El empleo está desapareciendo, y pronto una gran parte de los puestos de trabajo se perderán a causa de la irrupción de la automatización, la robótica y la inteligencia artificial. La brecha entre los poderosos y los desposeídos está volviendo a aumentar, tanto en el interior de los

países como entre ellos. El control económico se está concentrando en manos de nuevos feudos representados por las megaempresas de los superricos. El fanatismo religioso está resurgiendo con la promesa de ofrecer recompensas paradisíacas a cambio de aterrorizar, mutilar y matar. Las armas nucleares y biológicas han dotado a nuestra especie de un poder destructivo semejante al que en otros tiempos se atribuyó a un Dios vengativo.

Y a pesar de ello, la mayoría de la gente, incluida la mayoría de líderes nacionales, académicos y medios de comunicación, permanecen en una especie de estado de trance, aprisionados en mentalidades obsoletas. Siguen viendo la sociedad desde la perspectiva dicotómica: capitalista *versus* socialista, religiosa *versus* laica, oriental *versus* occidental, derecha *versus* izquierda e industrial *versus* pre o postindustrial. Parecen ignorar que las sociedades representativas de las categorías anteriores han sido siempre represivas, injustas y violentas, y no han sabido proteger el medio ambiente.

El presente artículo se basa en un nuevo método de análisis socioeconómico que examina lo que se requiere para llevar a cabo un cambio transformador. Describe asimismo las nuevas categorías sociales de los principales sistemas existentes, el sistema basado en la cooperación y el sistema basado en la dominación, configuraciones ambas que alimentan nuestras capacidades humanas de consciencia, cuidado y creatividad, o, por el contrario, de insensibilidad, crueldad y destructividad. Y finalmente identifica las bases que se requieren para llevar a cabo la transformación socioeconómica poniendo especial énfasis en los cambios económicos necesarios para desarrollar un futuro más equitativo, pacífico y sostenible.

El descubrimiento de las dos configuraciones básicas

En el transcurso de mi investigación desarrollé un nuevo método titulado Estudio de la Dinámica Relacional (SRD por sus siglas en inglés). A diferencia de otros estudios acerca del funcionamiento de la sociedad, el estudio de las dinámicas relacionales se centra en aquellos tipos de relaciones, desde las íntimas a las internacionales,

que suelen incentivarse o desincentivarse en un sistema social determinado (Eisler, 1987, 2014, 2016). En contraste con otros enfoques, dicho método se alimenta de una amplia variedad de bases de datos que incluyen aportaciones procedentes del ámbito de la antropología, la sociología, la psicología, la economía, las ciencias políticas, los estudios religiosos, la arqueología y la historia, además del análisis de leyes, códigos morales, arte, literatura, educación, mitos y leyendas; y también incluye datos de disciplinas más recientes como la primatología, las neurociencias y los estudios de género (Eisler, 1987, 1995, 2000, 2002, 2007, 2013, 2016; Eisler y Levine, 2002). Así pues, más que centrarse en las causas y efectos directos, el Estudio de la Dinámica Relacional, al igual que el análisis de sistemas, la teoría de la complejidad, la teoría de la autoorganización y la teoría del caos, se centra en cómo los componentes de los sistemas vivos interactúan entre sí para mantenerse mutuamente y para mantener también a la entidad más amplia de la que forman parte; y cómo, en períodos de extremo desequilibrio, pueden experimentar importantes cambios transformadores (Prigogine y Stengers, 1984; Maturana y Varela, 1980; Emery y Trist, 1973).

Otra diferencia significativa entre el enfoque SRD y la mayor parte de estudios sociológicos es su carácter integrativo. El SRD no se centra únicamente en la llamada esfera pública, constituida por las instituciones políticas, económicas y de otra índole, sino que concede especial atención a la esfera privada, sobre todo la relativa a las relaciones de infancia y de género, especialmente en el momento en que los niños experimentan y observan por primera vez lo que se considera normal, moral, posible o imposible en un tiempo y lugar determinados. El SRD tiene en cuenta los descubrimientos más recientes en neurociencias acerca del impacto determinante de lo que los niños experimentan y observan en el ámbito familiar y en otras relaciones cercanas a lo largo de su desarrollo cerebral (Niehoff, 1999; Perry, 2002; Repetti, Taylor y Seeman, 2002; Eisler, 2014). Pero además, también tiene en cuenta los hallazgos más antiguos y más recientes en ciencias sociales, según los cuales las experiencias tempranas configuran las creencias y comportamiento

de los seres humanos, incluido su voto. Así, por ejemplo, los psicólogos sociales Michael Milburn y Sheree Conrad descubrieron que las personas que crecen en familias autoritarias y altamente punitivas tienden a votar a “hombres fuertes” con una agenda política altamente punitiva como un modo de sublimar su dolor, miedo e ira reprimidos, una agenda basada en propuestas como por ejemplo realizar grandes inversiones en cárceles, utilizar la fuerza militar en asuntos internacionales o castigar a las mujeres “inmorales”. También descubrieron que este patrón es especialmente pronunciado en aquellos hombres cuyo proceso de socialización les llevó a creer que la “masculinidad” requiere reprimir el miedo y la empatía, y que la ira y el desprecio son las únicas emociones propiamente “masculinas” (Milburn y Conrad, 1996).

El SRD enmarca asimismo las anteriores dinámicas neuropsicológicas en el contexto más amplio de las dos configuraciones socioeconómicas que trascienden las categorías puramente familiares, como por ejemplo las dicotomías religioso-laico, militante de izquierdas o de derechas, socialista o capitalista, de Oriente o Occidente, Sur-Norte, o industrial o pre-post industrial, dicotomías todas ellas que forman parte de los dos sistemas, el basado en la dominación y el basado en la cooperación. Estas categorías antagónicas describen, por lo demás, conexiones invisibles. Así, por ejemplo, muestran las conexiones existentes entre si la violencia se considera o no normal en la crianza de los hijos, y de si una sociedad es más beligerante o más pacífica, así como también la conexión entre si las normas de género priorizan un género frente al otro o son igualitarias, o si en una sociedad determinada hay más igualdad o más desigualdad.

Al nivel más básico, este nuevo sistema de clasificación muestra que los distintos tipos de relaciones que promueven o prohíben las creencias, valores e instituciones de una sociedad determinada suelen depender en gran medida del extremo en que dicha sociedad se encuentra con respecto al contínuum relacional cooperación/dominación, y también desvela el tipo de configuraciones sociales que sostienen nuestras capacidades humanas de consciencia, empatía, cuidado y creatividad o, por el

contrario, nuestra capacidad para la insensibilidad, crueldad, explotación y destructividad. Pero lo que quizá resulta más importante es que la comprensión de la contraposición entre las configuraciones basadas en la cooperación y la dominación permite determinar asimismo lo que se requiere para construir las bases de un mundo más equitativo, menos violento, más cuidadoso y más sostenible (Eisler, 1987, 1995, 2002, 2007, 2014, 2016; Eisler y Potter, 2014).

El sistema basado en la dominación y el sistema basado en la cooperación

Desde la perspectiva de las categorías convencionales, sociedades como la Alemania de Hitler —una sociedad occidental tecnológicamente avanzada de derechas— o la URSS de Stalin —una sociedad laica de izquierdas—, el Irán de Jomeini, el dominio talibán de Afganistán o el ISIS en Irak y en Siria —todas ellas sociedades orientales religiosas—, o la Uganda de Idi Amin —una sociedad africana tribal— parecen totalmente distintas. Pero todas ellas comparten la configuración integrada por las cuatro componentes claves y mutuamente interconectadas del sistema basado en la dominación:

- Una jerarquía descendiente organizada en categorías rígidas, tanto en el ámbito familiar como en el Estado o la tribu, así como en el resto de instituciones intermedias.
- El predominio jerárquico de la mitad masculina de la humanidad por encima de la mitad femenina, y además, un sistema de valores de género en los que los rasgos y actividades culturalmente asociados con lo “femenino”, como el cuidado, la crianza y la no violencia, suelen estar infravalorados.
- La aceptación cultural del abuso y la violencia, desde la violencia física contra las mujeres y los niños, a los pogromos, linchamientos y ejecuciones públicas, actos terroristas y guerra crónica, que contribuyen a imponer y mantener jerarquías basadas en la dominación, ya sea del

hombre por encima de la mujer, del hombre por encima de otro hombre, de una raza por encima de la otra, de una religión por encima de otra, de una tribu frente a otra, o de una nación por encima de su homóloga.
- La creencia de que todo ello resulta inevitable, normal e incluso moral.

Por su parte, la configuración del sistema basado en la cooperación también consiste en cuatro principios fundacionales claves e interconectados entre sí:

- La existencia de una estructura democrática, tanto en el seno de la familia y del Estado, como en la tribu y en todas las instituciones intermedias.
- Un marco de cooperación igualitaria entre mujeres y hombres, y, junto a ello, una elevada valoración tanto de las mujeres como de los hombres, así como de la política y de ciertas cualidades y comportamientos como la no violencia, la crianza y el cuidado, que en los sistemas de dominación son denigrados por “blandos”, “femeninos” e “impropios de los hombres”.
- Ni el abuso ni la violencia están institucionalizados o idealizados pues no resultan necesarios para preservar los rangos de la dominación.
- Las creencias acerca de la naturaleza humana promueven relaciones empáticas y de respeto mutuo. A pesar de que la insensibilidad, la crueldad y la violencia se reconocen como posibilidades humanas, no se consideran inevitables, y mucho menos morales.

Al igual que sucede con las sociedades orientadas hacia el polo de la dominación en el contínuum cooperación/dominación, las sociedades orientadas hacia el polo de la cooperación suelen trascender categorías convencionales como la religión o la laicidad, oriental u occidental, industrial o preindustrial, postindustrial, etc.

En contraposición con las sociedades tribales orientadas hacia la

dominación en las que la violencia familiar suele ser habitual y puede incluso llegar a entrañar rituales brutales como la mutilación o la ablación genital femenina, podemos hallar los teduray de la jungla de Filipinas, que el antropólogo Stuart Schlegel, de la Universidad de California, se dedicó a estudiar. Tal como escribe dicho antropólogo: “Solía calificarlos de ‘igualistas radicales’ pero poseen la característica principal de la configuración basada en la cooperación: por lo general suelen ser igualitarios, mujeres y hombres ostentan el mismo estatus y son pacíficos” (Schlegel, 1998: 244). Asimismo, el pueblo agrícola de los minagkabau, el cuarto grupo étnico más numeroso del archipiélago de Sumatra, también se halla en el lado del contínuum correspondiente a la cooperación. Al igual que sucede con los teduray, tampoco la violencia forma parte de la crianza entre los minagkabau. Las mujeres suelen desempeñar los principales papeles sociales. Valores femeninos prototípicos como la crianza y el cuidado —tal como escribe la antropóloga de la Universidad de Pennsylvania, Peggy Sanday— se valoran tanto en las mujeres como en los hombres, y en su sistema de creencias la crianza de los hijos constituye uno de los principios esenciales de la naturaleza (Sanday, 2002). Tal como escribe dicha autora: “Los minagkabau supeditan la dominación por parte de los hombres y la competición, que nosotros solemos considerar básicos para el orden social humano y la evolución, al trabajo de la crianza maternal, a la que consideran necesaria para el bien común y para una sociedad sana […] El bienestar social radica en el crecimiento natural y en la fertilidad, de acuerdo con la máxima de que la vida se abre, florece y crece en la Naturaleza, que es nuestra maestra” (Sanday, 2002: 22-24).

En las antípodas del planeta, naciones nórdicas como Suecia, Finlandia y Noruega también están más orientadas hacia el extremo de la cooperación de dicho contínuum. Aunque estas sociedades tecnológicamente avanzadas no son ideales, poseen un mayor nivel de democracia tanto en el seno de la familia como en el Estado, y no existe una gran brecha entre los poderosos y los desposeídos; asimismo, las mujeres ocupan posiciones políticas de alto nivel (de hecho constituyen entre el 40 y el 50 % de los representantes

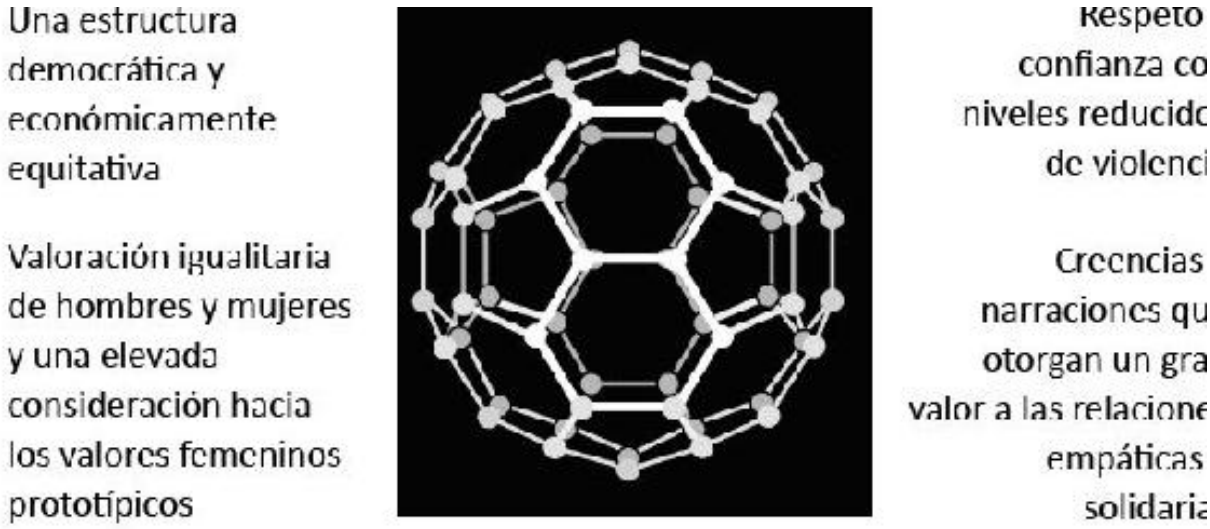
parlamentarios); y como el estatus de las mujeres es superior, también lo es el estatus de lo “femenino”. La crianza recibe el apoyo de políticas fiscales con medidas como la atención sanitaria y el cuidado infantil universales, el derecho de la gente mayor a recibir cuidados dignos, prestaciones para ayudar a las familias a cuidar de sus hijos, una generosa baja por paternidad debidamente remunerada, y otras políticas de atención sociosanitaria (Eisler, 2007).

Estas sociedades de orientación más cooperativa suelen promover actividades encaminadas a educar y fomentar la empatía y el cuidado. Así, sus políticas tienden a ser más empáticas, tal como lo demuestra su elevada inversión en la atención y el cuidado de sus habitantes así como la existencia de oenegés encargadas de cuidar a gente en lugares remotos. Tampoco resulta ninguna coincidencia el hecho de que estas naciones, más orientadas a la cooperación, hayan sido pioneras en los movimientos destinados a poner fin a las tradiciones de violencia y dominación. Poseen un potente movimiento masculino enfocado a desvincular la “masculinidad” de su asociación con la dominación y la violencia, disfrutan de programas pioneros en educación para la paz, y han sido asimismo las primeras en introducir leyes contra los castigos disciplinarios a los niños en el seno familiar. También cuentan con un elevado número de empresas cooperativas y son líderes en sostenibilidad medioambiental (Eisler, 2007). Se suele alegar que la principal razón de su evolución hacia un mayor nivel de democracia, equidad y control de la violencia es debido a que se trata de naciones homogéneas y de dimensiones reducidas. Pero existen otras naciones igualmente homogéneas y de dimensiones reducidas como Arabia Saudí, por ejemplo, que son poco democráticas y en las que impera un rígido dominio masculino, donde la riqueza y el poder se hallan concentrados en manos de una reducida élite y donde la violencia, como los crímenes de “honor” y las ejecuciones públicas, se siguen utilizando para mantener un control jerárquico vertical, tanto en el seno de la familia como del Estado. Así pues, la diferencia no radica tanto en un tema de tamaño o de homogeneidad sino en si una determinada sociedad está más orientada hacia un sistema de

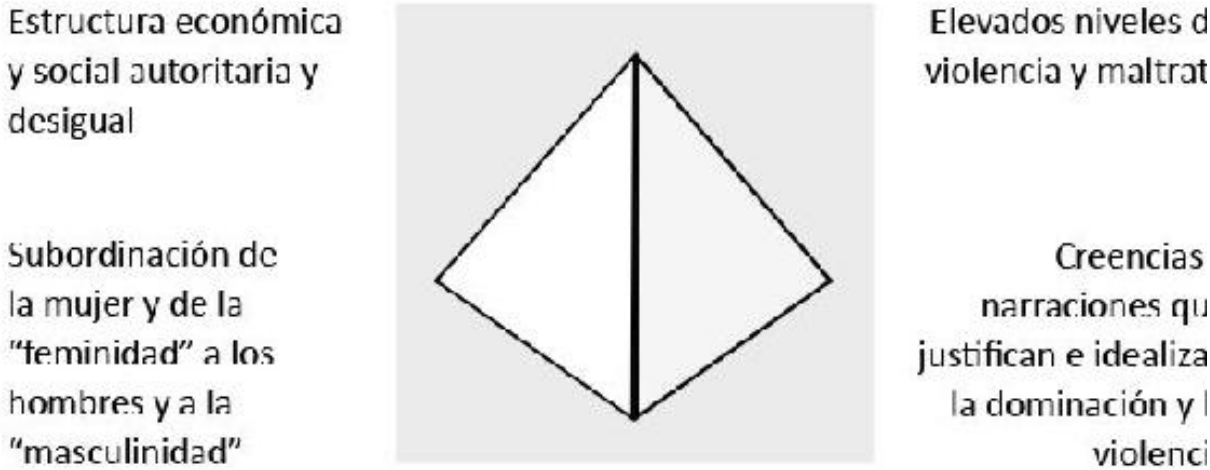
dominación o de cooperación.

Asimismo, los países nórdicos no son “democracias socialistas”, tal como se les suele llamar a menudo. Poseen economías de mercado saneadas. Lo que les distingue no son los principios de corte socialista como un control estatal centralizado o la abolición de la propiedad privada, sino su carácter eminentemente solidario y asistencial. De hecho, se suelen autodenominar a sí mismas “sociedades solidarias”, otro modo de describir las culturas orientadas a la cooperación.

Figura1. Sistema basado en la cooperación y sistema basado en la dominación



El sistema basado en la dominación



De Riane Eisler, *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics*, 2007, Berret-Koehler Publishers (*La verdadera riqueza de las naciones: Creación de la economía del cuidado*, 2014, Ed. Solón).

Nuevas concepciones

Cuando elegí el término de *partnership* (cooperación) para describir una configuración social que promueve las relaciones basadas en el respeto mutuo, la asunción de responsabilidades y los beneficios compartidos, fue porque se trata, por lo menos en teoría, de un concepto que hace referencia a las relaciones entre socios comerciales. En esa época dicho término no era un sinónimo popular para referirse a trabajar con alguien, por lo que deseo subrayar que la distinción entre el sistema de dominación y el sistema de cooperación no radica en que en el primero no exista cooperación y en el segundo sí, pues en los sistemas de dominación la gente coopera constantemente. Los miembros de los monopolios, los ejércitos invasores, las bandas criminales y los grupos terroristas trabajan siempre juntos. Además, las estructuras basadas en la cooperación no son lineales. Todas las sociedades necesitan padres, maestros, gestores y líderes, así que sí existen las jerarquías. Pero en lugar de jerarquías de dominación, se trata de jerarquías de actualización, es decir, estructuras más flexibles cuya norma ideal no consiste en tener poder *encima* sino poder *para* o poder *con* (el tipo de poder que describe la literatura actual relativa a la dirección y gestión de empresas, más progresivo, empoderador más que desvalorizador, y en la literatura relativa a la crianza, más progresista, con autoridad más que autoritario).

La diferencia entre los sistemas basados en la dominación y los sistemas basados en la cooperación tampoco radica en que en este último no exista competencia. La competencia se halla presente en ambos, pero en lugar de tratarse de una competencia y de una competitividad basada en el principio de “perro come perro”, dirigida a destruir y echar a la competencia del mercado, en los sistemas basados en la cooperación los logros de los otros constituyen acicates para seguir persiguiendo la propia excelencia.

Del mismo modo, pese a que la principal diferencia entre los sistemas de dominación y los de cooperación consiste en la valoración igualitaria entre ambos géneros o en si los hombres y la "masculinidad" se consideran superiores a las mujeres y a la "feminidad", no se trata en absoluto de algo inherente a los hombres o a las mujeres. Tal como se puede observar en los hombres que adoptan papeles "femeninos" cuando dan la comida o cambian los pañales a sus bebés mientras las mujeres acceden a puestos de liderazgo que en otros tiempos se consideraban territorio exclusivamente masculino, el movimiento hacia un sistema de género basado en la cooperación permite que los respectivos papeles se vuelvan más flexibles, y que los rasgos y actividades llamados "femeninos" —como la crianza, el cuidado y las prácticas relacionales no violentas— se valoren por igual en hombres y mujeres.

Los sistemas basados en la cooperación tampoco se hallan por completo libres de conflictos, pero en los sistemas basados en la dominación el conflicto se suele reprimir hasta que estalla de forma violenta, y además, el conflicto violento se suele idealizar. En los sistemas basados en la cooperación, en cambio, el conflicto se gestiona en la medida de lo posible de manera no violenta, y el ideal normativo induce a considerarlo como una oportunidad y a recurrir a soluciones creativas para resolverlo.

En suma, estas dos categorías nos llevan más allá de nociones simplistas como "todo iría bien si la gente decidiera cooperar" o "hay que evitar el conflicto". Lo que describen son configuraciones sociales que promueven dos tipos distintos de relaciones, creencias e instituciones, desde la familia y la educación hasta la religión, la política y la economía.

Las bases para un cambio transformador

Actualmente en todo el mundo se están llevando a cabo importantes esfuerzos para avanzar hacia el lado cooperativo del contínuum dominación/cooperación. Durante los últimos 300 años, como consecuencia del desmoronamiento de las viejas creencias e instituciones provocado por la transición de una sociedad agrícola a

una sociedad industrial y tecnológica, el movimiento cooperativista ha ido ganando fuerza, por lo menos en algunas regiones del mundo. El movimiento de los “derechos del hombre” resultante de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII desafió el derecho de las monarquías a reinar por orden supuestamente divino. El movimiento feminista de los siglos XVIII y XIX puso en tela de juicio el derecho supuestamente divino de los hombres a mandar sobre las mujeres y los niños en los “castillos” de sus hogares. Los movimientos abolicionistas a favor de los derechos civiles y anticolonialistas de los siglos XIX y XX también pusieron en tela de juicio otro derecho “de origen divino”: el derecho de las razas “superiores” a mandar sobre las “inferiores”. Sin duda, cada uno de los anteriores movimientos sociales ha desafiado las tradiciones de dominación existentes. El movimiento de defensa de la justicia económica cuestiona las tradiciones basadas en la dominación, y también las tradiciones basadas en las estructuras de gobierno jerárquicas descendientes. El movimiento de defensa de la paz y, más recientemente, el movimiento para poner fin a la tradición de violencia contra las mujeres y los niños, ponen también en tela de juicio el uso de la fuerza para imponer la propia voluntad por encima de otros. El movimiento de defensa del medio ambiente cuestiona la tan consagrada conquista y dominación de la Naturaleza (Eisler, 20017).

Sin embargo, el progreso hacia el sistema basado en la cooperación no ha sido lineal. Se ha producido en una evolución en espiral y se ha visto obstaculizado por caídas o regresiones periódicas (Eisler, 2007; Eisler, Loye y Norgaard, 1995).

Uno de los principales factores de dichas regresiones ha sido que los movimientos de corte más progresista han concedido casi exclusivamente la atención a la llamada esfera social de las relaciones económicas y políticas, es decir, el “mundo de los hombres”, del cual, en los sistemas basados en la dominación, las mujeres y los niños se ven permanentemente excluidos. Las relaciones paternofiliales y las relaciones mujer-hombre en las llamadas esferas privadas han sido objeto de una atención mucho menor. Por consiguiente, las tradiciones basadas en la dominación en el ámbito de las relaciones anteriores se han mantenido intactas,

sentando además las bases a partir de las cuales los sistemas de dominación se han ido reconstituyendo de formas muy distintas. Estas regresiones proseguirán, con resultados catastróficos, a menos que construyamos los fundamentos necesarios para establecer un sistema futuro basado en la cooperación.

En los regímenes modernos más represivos, desde la Alemania de Hitler a la Unión Soviética de Stalin o el Irán de Jomeini, los talibanes de Afganistán o el ISIS de Irak y Siria, una de las principales prioridades es mantener o reinstaurar las relaciones familiares basadas en la dominación y la sumisión. La Alemania nazi hizo de la subordinación de la mujer una de sus principales prioridades. Cuando Stalin llegó al poder en la URSS puso fin a los incipientes y tímidos avances hacia la igualdad de género en el ámbito familiar, el aborto se criminalizó por completo, y aunque algunas mujeres alcanzaron posiciones de cierto nivel, los cargos de liderazgo siguieron siendo exclusivamente masculinos (Eisler, 1987, 1995, 2013). De igual modo, también los fundamentalistas religiosos que desean imponer rígidos controles sociales teocráticos, ya se trate de musulmanes, de hindúes, de judíos o cristianos, suelen insistir en imponer una “familia tradicional” en la que los hombres dominan a las mujeres, y los niños aprenden a no cuestionar jamás las órdenes que reciben por más dolorosas o injustas que estas sean. En los Estados Unidos, los que se oponen categóricamente a la regulación gubernamental para limitar el poder de las megaempresas y los superricos pretenden también impedir la libertad reproductiva de las mujeres, la protección del derecho al empleo en igualdad de condiciones, y la igualdad de poder en el entorno familiar. Son los mismos que reconocen visceralmente que el predominio que una mitad de la humanidad ejerce sobre la otra forma parte integrante del sistema socioeconómico de jerarquía vertical que defienden.

A pesar del hecho de que la explosión demográfica a escala planetaria constituye uno de los principales factores del agotamiento de los recursos naturales, la contaminación y otros graves fenómenos medioambientales, los líderes de este tipo se oponen categóricamente a la libertad reproductiva de la mujer. Sin duda, el control masculino sobre la mujer constituye uno de los principales

componentes de los rígidos sistemas basados en la dominación, ya sea de índole religiosa o laica.

Los líderes religiosos partidarios de imponer controles teocráticos también preconizan a su vez un ejercicio de la paternidad que inculca la obediencia absoluta a la autoridad. Así, por ejemplo, ciertos guías religiosos de los Estados Unidos transmiten a los padres que los azotes y otras formas de violencia son esenciales para evitar niños "consentidos". De este modo conminan a los padres de los bebés de ocho meses de edad a sentarlos erguidos con las manos en las tronas, aterrorizándolos de tal modo que, cuando se convierten en adultos, automáticamente se someten a la dominación.

Los anteriores aspectos, estrechamente interconectados entre sí, constituyen una muestra de la actual regresión hacia el polo de la dominación en el contínuum cooperación/dominación. Tal como lo demuestran las elecciones que dieron poder a regímenes autocráticos tras las primaveras árabes, así como el apoyo recibido por un candidato presidencial como Donald Trump, las elecciones democráticas no resultan suficientes para contrarrestar dicha regresión. A menos que examinemos las raíces a partir de las cuales los sistemas basados en la dominación siguen reconstruyéndose, no podemos esperar —siendo realistas— que se produzca ningún tipo de cambio sustancial.

A continuación presentamos las cuatro piedras angulares de un futuro fundamentado en un sistema basado en la cooperación por oposición a un sistema basado en la dominación. Las primeras dos piedras angulares (las relaciones en la infancia y las relaciones de género basadas en la cooperación) se presentarán de modo sucinto, puesto que ya han sido analizadas con mayor detalle, y las piedras angulares tercera y cuarta, relativas a las narraciones normativas y la economía, se abordarán con mayor profundidad.

La primera piedra angular: las relaciones en la infancia

A pesar de que las personas pueden cambiar a lo largo de su vida, las relaciones durante la infancia resultan determinantes. Las neurociencias han demostrado que los circuitos neuronales de nuestros cerebros no se forman en el nacimiento, sino que se

desarrollan a raíz de la interacción con las primeras experiencias y observaciones del niño (Niehoff, 1999; Perry, 2002).

Cuando las relaciones familiares basadas en la vulneración sistemática de los derechos humanos se consideran normales y morales, contribuyen a establecer las pautas mentales y emocionales que permiten condonar esas mismas vulneraciones en otro tipo de relaciones. Si las relaciones son violentas, los niños aprenden que la violencia ejercida por parte de los más poderosos hacia los menos poderosos constituye un modo aceptable de lidiar con los conflictos y los problemas.

Afortunadamente, hay personas que rechazan dichas enseñanzas. Pero desafortunadamente, también hay muchas otras que las perpetúan, no solo en sus relaciones más íntimas sino en todo tipo de relaciones, incluidas a nivel nacional e internacional (Adorno, Levinson y Sanford, 1950; Milburn y Conrad, 1996). Una educación infantil coercitiva, desigual y violenta es determinante para la imposición y el mantenimiento de una organización social coercitiva, desigual y crónicamente violenta.

Para ello resulta crucial emprender una campaña global contra el maltrato y la violencia en las relaciones durante la infancia (Eisler, 2013) a partir de los principales elementos siguientes:

- La educación: proporcionar tanto a mujeres como a hombres el conocimiento y las habilidades necesarias para desarrollar una educación infantil sensible, no violenta y basada en la autoridad más que simplemente autoritaria. Un recurso accesible a dicha propuesta es la *Guía para una crianza con amor y conexión* (http://saiv.org/d/amoryconexionguia.pdf) del Centro de Estudios para la Cooperación, que se puede descargar tanto en inglés como en español.
- Legislación: adoptar y ejecutar leyes que castiguen penalmente el maltrato infantil, incluido el desarrollo de marcos legislativos internacionales como el Estatuto de Roma, para proteger a los niños y a las mujeres de la violencia en el ámbito familiar (http://rianeeisler.com/wp-content/uploads/2014/06/Ch-15-Protecting-the-Majority.pdf).

- Medios de comunicación: eliminar la idealización de la violencia y replantear las comedias televisivas familiares cuyos miembros se maltratan o humillan entre sí.
- Moral: persuadir a los líderes religiosos para que se pronuncien contra la violencia en las relaciones íntimas, es decir, el tipo de violencia que cada año destroza, y a menudo cercena, las vidas de millones de niñas y mujeres en todo el mundo y que propugna el uso de la violencia en todo tipo de relaciones. Esta es la misión principal de la Alianza Espiritual para Detener la Violencia Íntima (https://centerforpartnership.org/programs/saiv/).

La segunda piedra angular: las relaciones de género

Cuando las personas aprenden a neutralizar las diferencias, empezando por la diferencia más fundamental de nuestra especie entre hombres y mujeres, pero también diferencias entre superioridad o inferioridad, dominar o ser dominado, servir o ser servido, interiorizan una pauta susceptible de ser aplicada de manera automática a otras razas, religiones, grupos étnicos, orientaciones sexuales distintas, etc.

La construcción social de los papeles y relaciones de género también contribuye a configurar los papeles predominantes de una sociedad. Tal como abordaré con mayor profundidad en la sección relativa a la economía, la subordinación de la mitad femenina de la humanidad —heredada de los tiempos en que predominaban los sistemas rígidos basados en la dominación— ha dado lugar a la devaluación de los rasgos y actividades prototípicamente asociados con la feminidad, como el cuidado, la crianza y la no violencia, que en los sistemas basados en la dominación se consideran no aptos ni adecuados para los “hombres de verdad”.

Este sistema de valores basado en los papeles de género afecta de manera contraproducente a la calidad de vida. Así, por ejemplo, en el estudio “Women, Men, and the Global Quality of Life” (“Mujeres, Hombres y la Calidad Global de la Vida”), basado en estadísticas procedentes de 89 países y realizado por el Centro de Estudios para la Cooperación (Eisler, Loye y Norgaard, 1995), se constató que el

estatus de las mujeres es un poderoso predictor de la calidad general de vida. Más recientemente, el “Informe sobre la Brecha de Género”, realizado por el Foro Económico Mundial, confirma la correlación entre el estatus de la mujer y su éxito económico (Hausmann, Tyson y Zahidi, 2010).

Por consiguiente, hay que emprender una campaña global en defensa de unas relaciones de género igualitarias y no violentas, que debería basarse en los mismos cuatro componentes que los utilizados en la campaña contra el maltrato y la violencia en las relaciones infantiles (*Education, Laws, Media and Morality*).

La tercera piedra angular: las narraciones normativas

Los humanos vivimos de acuerdo con la narrativa. A menudo nuestras narraciones normativas nos transmiten que dominar o ser dominado es la única alternativa que tenemos. Este es el mensaje de los dibujos animados de cavernícolas que se les enseñan a los niños incluso antes de que sus cerebros, incluidas sus facultades mentales, estén completamente formados. El cavernícola sostiene un garrote con una mano y con la otra arrastra una mujer por el pelo. El mensaje está claro: la dominación masculina y la violencia masculina siempre han existido y siempre existirán. Esta visión negativa de la naturaleza humana también se halla en la base de las historias religiosas familiares acerca del “pecado original” y las narraciones paganas acerca de los “imperativos evolutivos”. A pesar de que estas narraciones se suelen considerar como contrapuestas, en realidad el mensaje que transmiten es exactamente el mismo: los seres humanos son congénitamente malos y deben ser rígidamente controlados.

Sin embargo, los recientes hallazgos de las neurociencias parecen demostrar que, de hecho, estamos más “configurados” para la empatía y para el cuidado que para la crueldad y la violencia (DeWaal, 2009; Fry, 2013; Eisler, 2014). También estamos descubriendo que las capacidades genéticas que expresamos o inhibimos se hallan en función de la interacción entre los genes y el entorno, y de que el entorno humano más determinante es de naturaleza cultural (Perry, 2002; Leckman, Panter-Brick y Salah,

2014).

Asimismo, también se está desvelando una historia nueva y más esperanzadora acerca de los orígenes de la cultura humana. Hay una evidencia creciente de que nuestra evolución socioeconómica no ha sido en absoluto lineal, sino que, por el contrario, se ha visto marcada por la tensión entre el sistema basado en la cooperación y el sistema basado en la dominación (Eisler 1987, 1995).

El estudio de las sociedades cazadoras-recolectoras muestra que la dirección originaria de la evolución de la cultura humana fue en el sentido de la cooperación (Fry, 2014). Las evidencias procedentes de la arqueología y la mitología parecen indicar que la cooperación fue la principal dirección de la mayoría de culturas en la fase más temprana del Neolítico, o revolución agrícola, y que ello persistió en algunos lugares hasta bien entrada la Edad de Bronce (Platon, 1966; Mellaart, 1967; Gimbutas, 1982; Marinatos, 1993; Min, 1995; Hodder, 2004).

Posteriormente, con la imposición de los sistemas basados en la dominación durante un período de desequilibrio provocado por un profundo cambio climático a escala planetaria, con migraciones masivas y otros trastornos, se produjo un cambio en la evolución cultural predominante (Mellaart, 1967; Gimbutas 1982; Mallory, 1989; Lerner, 1987; Kramer y Maier, 1989; de Meo, 1999; Eisler, 1987, 1995, 2014). A partir de entonces, la orientación hacia el sistema basado en la dominación se convirtió en la norma durante buena parte de la historia conocida a pesar de movimientos puntuales hacia la cooperación. Más recientemente, durante otro período de profundo desequilibrio causado por la transición gradual de la sociedad agrícola a la sociedad industrial y, actualmente, en la era postindustrial, ha surgido de nuevo un potente movimiento hacia el extremo del contínuum orientado a la cooperación.

La divulgación de estas nuevas narrativas acerca de nuestro pasado y de nuestro presente y de las posibilidades de nuestro futuro, junto con las nuevas categorías sociales propias de los sistemas basados en la cooperación y la dominación, exigen un esfuerzo conjunto por parte de educadores, artistas, escritores y académicos. Un ejemplo de ello es el *Interdisciplinary Journal of*

Partnership Studies, una publicación de la Universidad de Minnesota accesible en línea, basada en la revisión por pares y concebida para compartir las aportaciones del mundo académico con el fin de establecer conexiones para promover la transformación cultural y construir un mundo en el que todas las relaciones, instituciones, políticas y organizaciones estén basadas en los principios de la cooperación.

Sin duda necesitamos un marco de referencia para analizar todos los aspectos de nuestras vidas, desde la sexualidad y el romanticismo a la espiritualidad y la moralidad, en función de la cooperación (Eisler, 1995, 2002). Debemos demostrar que la espiritualidad puede ser la vía hacia un mejor mundo aquí en la Tierra, en lugar de una escapatoria de este "valle de lágrimas" hacia otros reinos que no son de este mundo. Así, en lugar de utilizarla para coaccionar, dominar, y demasiado a menudo, incluso matar, la moralidad debería centrarse en poner el amor en acción.

La cuarta piedra angular: las relaciones económicas

Del mismo modo en que dependemos de nuestros padres y de otros cuidadores para sobrevivir cuando somos pequeños, los sistemas económicos juegan un papel crucial en la posibilidad de sobrevivir o no en nuestra vida adulta. Pero los sistemas económicos no surgen de la nada: son el resultado directo del modo en que, en un lugar y tiempo determinados, una sociedad determinada se orienta hacia uno u otro extremo del contínuum cooperación/dominación.

Partiendo de dicha perspectiva, si reevaluamos la crítica que se ha hecho del capitalismo como un sistema injusto y basado en la explotación, podemos constatar que de hecho se trata de una crítica a las creencias, instituciones y relaciones inherentes a los sistemas basados en la dominación, ya sean antiguos o modernos, occidentales u orientales, feudales, monárquicos o totalitarios. Mucho antes de que los milmillonarios capitalistas amasaran sus enormes fortunas, los faraones egipcios o los emperadores chinos ya acaparaban la riqueza de sus respectivos países. Los potentados indios exigían tributos de oro y plata mientras las castas inferiores

vivían sumidas en la más absoluta pobreza. Los señores de la guerra de Oriente Medio saqueaban, expoliaban y aterrorizaban a sus pueblos. Los señores feudales europeos asesinaban a sus vecinos y sometían a sus súbditos. La actual economía “de goteo” constituye una reedición de anteriores tradiciones basadas en la dominación en las que los que se hallaban abajo de todo tenían que conformarse con las migajas que caían de las opulentas mesas de los que se hallaban arriba de todo.

Aunque el socialismo supuso el desafío del control económico jerárquico vertical, sus principales aplicaciones a gran escala, tanto en China como en la ex URSS, dieron lugar a la concentración del poder a manos de los que se hallaban arriba de todo. Ambos regímenes se sirvieron de la represión y de la violencia para establecer y mantener el control. Ambos ostentan asimismo terribles récords medioambientales ejemplificados por Chernóbil y la elevada contaminación medioambiental de Beijing.

Uno de los principales problemas de ello radica en que ni la teoría capitalista ni la socialista tienen en cuenta la necesidad de cuidar la naturaleza. Se han hecho varios intentos para atribuir a Smith la preocupación por nuestro entorno natural (Frierson, 2006) pero lo cierto es que en lugar de reconocer las limitaciones de la naturaleza, Smith sostenía que la riqueza podía crecer indefinidamente gracias a la “mano invisible del mercado” guiada por el interés propio. En la misma línea, a pesar de varios intentos por atribuir a Marx la preocupación por el medio ambiente (Burkett, 2009), su socialismo científico ignoró por completo el devastador impacto de la industrialización en la naturaleza (Benton, 1989; Polany, 1944).

Otro problema esencial es que el cuidado de las personas, empezando por la más temprana infancia, también constituye un elemento altamente infravalorado, tanto en la teoría capitalista como en la socialista. Tanto Smith como Marx consideraban que la “tarea propia de mujeres” de criar y cuidar era una mera “tarea reproductiva” y por lo tanto no resultaba económicamente “productiva” (Eisler, 2007, 2012).

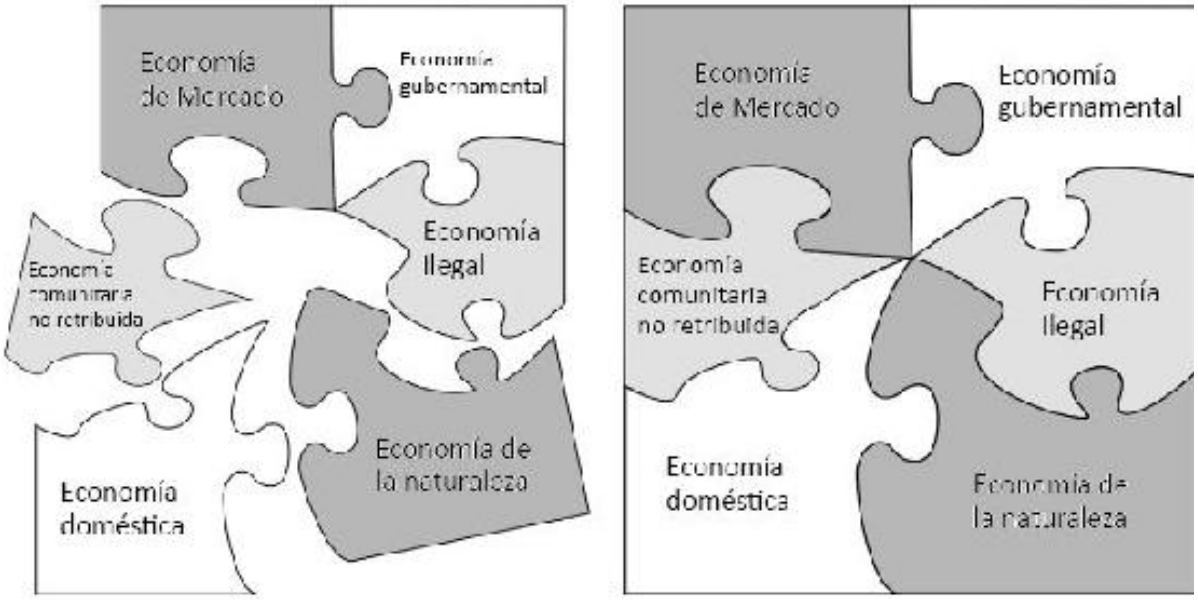
Para cambiar esta errónea concepción así como el enorme daño que causa, hace falta un paradigma económico nuevo. Ello no quiere

decir abandonar por completo el capitalismo y el socialismo sino eliminar los elementos de dominación y preservar los elementos de cooperación de ambos sistemas, e ir más allá para crear el cooperativismo, una economía basada en el cuidado que reconozca que la tarea humana más importante es cuidar de los seres humanos y de la naturaleza.

Un primer paso en dicha dirección consistiría en crear un mapa económico de *todo el espectro* económico. El viejo mapa económico en el cual se basan tanto el socialismo como el capitalismo solo incluye tres sectores: la economía de mercado, la economía gubernamental y, más recientemente, la economía ilegal. Necesitamos un nuevo mapa económico que refleje el valor de los siguientes sectores económicos que son los que sostienen la vida en el planeta: la economía de los hogares, la economía de la naturaleza y la economía del voluntariado (Eisler, 2007).

Este nuevo mapa económico resulta clave para resolver de manera efectiva la pobreza. A pesar de que el discurso económico convencional sigue ignorándolo, a nivel mundial las mujeres constituyen el grueso de la población más pobre y son además las más pobres entre los pobres. Incluso en los Estados Unidos, las familias cuya cabeza de familia es una mujer, se encuentran en el nivel inferior de la jerarquía económica, y según el censo estadounidense, el índice de pobreza de las mujeres mayores de 65 años es prácticamente el doble del índice de los hombres de la misma franja de edad (datos del US Census Bureau, 2009). Ello no se debe a la discriminación salarial de la economía de mercado, sino esencialmente al hecho de que durante la mayor parte de sus vidas dichas mujeres se han dedicado a trabajar a tiempo completo o parcial como cuidadoras, ya fuera de manera gratuita en sus propios hogares o en el mercado laboral a cambio de salarios irrisorios.

Figura 2. Mapa económico antiguo y mapa económico nuevo



Extraído de: Riane, E., *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics*, Berrett-Koehler Publishers, 2007 (*La verdadera riqueza de las Naciones: Creación de la Economía del Cuidado*, Ed. Solón).

Economía, género y valores

La desigualdad económica, ya sea por motivos de clase, etnia o género, es inherente a todos los sistemas basados en la dominación. Pero además, el predominio de lo masculino sobre lo femenino va unido a la infravaloración, no solo de las mujeres, sino también de todo aquello que se asocia con el estereotipo de lo “femenino”, como el cuidado, la crianza y la no violencia, con las terribles consecuencias que ello conlleva para todo el mundo.

En algunas regiones del mundo, el predominio de los hombres por encima de las mujeres está tan profundamente arraigado que ambos progenitores, tanto las madres como los padres, no solo suelen negar el acceso a la educación a sus hijas sino que también les dispensan muchos menos cuidados sanitarios y alimentarios (Eisler, 2012). Evidentemente, dichas prácticas poseen unos efectos claramente negativos para las chicas y mujeres afectadas, pero el hecho de dispensar menos atención médica y menos alimentación a las chicas también afecta de manera negativa el desarrollo de los

chicos, pues los hijos de las mujeres malnutridas suelen nacer con una salud precaria y un desarrollo cerebral por debajo de lo normal (Eisler, 2013, 2014).

Así pues, la discriminación nutricional y sociosanitaria basada en el género priva a todos los niños, ya sean varones o hembras, de su potencial para alcanzar un desarrollo óptimo. Y además afecta también a las capacidades de los niños, que más tarde se convertirán en adultos, para adaptarse a nuevas condiciones de vida al tiempo que incide en sus niveles de tolerancia y frustración y en su propensión a recurrir a la violencia, todo lo cual dificulta en gran medida resolver el hambre crónica, la pobreza y los conflictos armados así como las posibilidades de desarrollar un mundo más humano, próspero y pacífico para todos.

La anterior es solo una de las destructivas consecuencias que tienen los valores sesgados por género. Otro ejemplo sería la asignación de los recursos domésticos en los hogares en función del género, característica propia de los sistemas basados en la dominación. En efecto, varios estudios han demostrado que, en todo el mundo, las mujeres tiene una mayor propensión a gastar en productos que benefician a los niños y refuerzan sus capacidades. En el estudio “Asignación de recursos intradomésticos”, Duncan Thomas (1990) descubrió que en Brasil, un dólar en manos de una mujer brasileña tenía el mismo efecto en la supervivencia infantil que dieciocho dólares en manos de un hombre. En la misma línea, Judith Bruce y Cynthia B. Lloyd (1997) constataron que una ganancia de 11,40 dólares mensuales extra a manos de una madre era capaz de lograr el mismo aumento de peso en un niño pequeño que 166 dólares aportados por el padre.

Evidentemente, incluso en las culturas con un rígido patrón de dominación masculina, hay hombres que conceden una importancia prioritaria a las necesidades de sus familias. Sin embargo, a la mayor parte de los hombres en estas culturas se les socializa para creer que poseen la prerrogativa de utilizar sus salarios con finalidades no relacionadas con sus familias, incluidos bebida, tabaco y juego, y cuando las mujeres se quejan de ello se vuelven desmedidamente controladores (Kristof, 1998).

Sin embargo, las teorías económicas tradicionales siguen basándose en el postulado de que el cabeza de familia del hogar gasta los recursos que controla en beneficio de todos los miembros de su familia. Incluso los programas de microcréditos o “créditos aldeanos”, cuyo principal objetivo son las mujeres, conceden cantidades muy limitadas y a menudo a tipos de interés totalmente desorbitados, mientras que el grueso de los préstamos bancarios va a parar a manos de empresas propiedad de las élites masculinas o a los “cabeza de familia” masculinos.

Además de todo lo anterior, y dado que las tareas de cuidado y crianza suelen estar claramente infravaloradas por considerarse “blandas” y “femeninas”, para elevar el estatus de las mujeres se requieren políticas de ámbito nacional e internacional en torno a la prestación de cuidados, tal como se ha hecho en países más orientados hacia el modelo de la cooperación como Suecia, Noruega y Finlandia.

La conquista o el cuidado de la Naturaleza

La crisis medioambiental que atravesamos constituye un síntoma de los valores sesgados por géneros inherentes a los sistemas de dominación. A menudo se nos suele decir que la revolución científica e industrial occidental, que empezó en el siglo XVIII, es la principal culpable de los estragos que estamos causando a nuestros sistemas vitales y naturales (Capra, 1982), pero lo cierto es que el concepto de “conquista de la naturaleza” se remonta a mucho tiempo atrás.

La idea de que el hombre está autorizado a controlar los sistemas de soporte vital tanto de las mujeres como de la naturaleza se encuentra ya en la Biblia. En el Génesis (1:28) se nos dice que el hombre debe “sojuzgar” la Tierra y “señorear […] en todas las bestias que se mueven sobre la Tierra”. Y en el Génesis (3:16) se nos dice que los hombres deben gobernar a las mujeres.

Sin embargo, la noción de que los hombres deben controlar tanto la naturaleza como a la mujer no la introdujo la Biblia sino que surgió milenios antes con el cambio del sistema basado en la dominación que analizamos más arriba. Así, por ejemplo, el poema babilonio “Enuma Elish”, muy anterior, nos cuenta que el dios de la guerra

Marduk creó el mundo descuartizando el cuerpo de la Diosa Madre Tiamat. Esta narración normativa, como muchas otras que se analizan en los libros *The Chalice and The Blade* (*El cáliz y la espada*, 1987) y *Sacred Pleasure* (*Placer sagrado*, 1995), marca el cambio a un sistema rígido basado en la dominación en el que las deidades femeninas, junto con las mujeres y cualquier otra cosa asociada a ellas, pasaron a ser subordinadas y la masculinidad se equiparó a la dominación y a la conquista, ya fuera de las mujeres o de la naturaleza (Kramer, 1963; Eisler, 1987).

Esta ética de la dominación ha causado grandes estragos y sufrimiento durante miles de años. Pero hoy en día, el expolio de la naturaleza, agravado por las poderosas tecnologías que, en cuestión de años, e incluso de meses y días, han causado un daño devastador, amenaza nuestros sistemas planetarios de soporte vital (Brown, 2009).

Los costes y los beneficios de la economía basada en el cuidado

Brindar a los niños los cuidados adecuados garantizará poder disponer de las personas flexibles, innovadoras y cuidadoras que necesitamos para la fuerza de trabajo de la era postindustrial (Cleveland y Krashinsky 1998, Kershaw y Anderson, 2010). Con el progresivo envejecimiento de la población mundial y la gran cantidad de jóvenes que se enfrentan a un futuro cada vez más incierto en la economía postindustrial globalizada, educar y remunerar a las personas responsables de criar y cuidar resulta crucial. Pero para que ello sea posible, en primer lugar debemos redefinir el concepto de “productividad” y otorgar el debido valor y visibilidad a aquello que realmente nos hace estar sanos y felices, y que de paso conduce a la prosperidad económica y a la sostenibilidad ecológica.

La redefinición del concepto de trabajo productivo resulta especialmente urgente dado el panorama laboral rápidamente cambiante propio de la era tecnológica en la que vivimos. A medida que nos vayamos adentrando más en la era de la economía postindustrial, la base laboral se irá reduciendo tan drásticamente como lo hizo en su día la base laboral del sector agrícola, que pasó

de emplear a la mayoría de la población activa a representar solo el 5 %. Además, a diferencia de la industrialización, la automatización no ofrece grandes cantidades de puestos de trabajo para reemplazar los anteriores, especialmente en los empleos no profesionales, que eran los que hasta ahora absorbían la mayor parte del empleo.

Tanto la robótica como otras formas de automatización han reemplazado millones de puestos de trabajo, no únicamente en el sector de la fabricación y tareas administrativas, sino también en la programación y tecnología de alto nivel. Las predicciones son que, muy pronto, gran parte de los empleos de nivel medio y alto desaparecerán como consecuencia de la generalización de los sistemas inteligentes automatizados capaces de tomar decisiones por sí mismos y realizar tareas consultivas y analíticas. A pesar de que es probable que dichos sistemas acaben reemplazando por completo a los seres humanos, de entrada reducirán sustancialmente el número de personas necesarias para garantizar la realización de la mayoría de actividades empresariales y gubernamentales (Eisler, 2017).

En previsión de dicho problema, se ha propuesto el establecimiento de una renta mínima garantizada, aunque dicha opción no solo no daría a sus beneficiarios la oportunidad de desempeñar un trabajo satisfactorio, sino que además les privaría del sentimiento de estar haciendo algo útil. Tampoco supondría un modo de desincentivar los comportamientos dañinos o recompensar los positivos, o poner freno a las políticas económicas y a las prácticas empresariales que no tienen en cuenta la variable del cuidado, ni contribuiría a resolver los desequilibrios de poder que subyacen a las desigualdades y a las ineficiencias económicas crónicas.

Existe sin embargo una mejor respuesta a los retos del mundo postindustrial: las políticas orientadas a apoyar y recompensar actividades que los dispositivos de alta tecnología, por muy sofisticados que sean, no puedan realizar (Eisler, 2007). Así, puesto que el trabajo relacionado con el cuidado de los niños, los enfermos, los discapacitados y la gente mayor conduce al bien común, los cuidadores (eminentemente mujeres) deberían recibir una compensación justa por parte de la sociedad y del Estado, tal como

se ha propuesto recientemente en *The Real Wealth of Nations* (*La verdadera riqueza de las Naciones: Creación de la Economía del Cuidado*, Eisler, 2007), así como por economistas como Paul Kersaw, Neva Goodwin y otros (Kershaw y Anderson, 2010: Goodwin, 2016).

Las inversiones en las infraestructuras de ámbito humano y natural del mundo entero deberían amortizarse en varios años, tal como se hace con las inversiones en infraestructuras materiales como las máquinas y los edificios. Una fuente de financiación para dichas inversiones podría consistir en desviar parte de las desproporcionadas inversiones destinadas a las armas y a la guerra, característica propia de los sistemas basados en la dominación. Otra fuente de recursos podría consistir en los ahorros derivados del coste de no invertir en el cuidado y la crianza, como los enormes gastos generados por el crimen, los juicios, las cárceles, el potencial humano perdido y los daños medioambientales. Asimismo, gravar fiscalmente la especulación financiera y otras actividades perjudiciales, como por ejemplo la comida basura, también podría contribuir a disponer de fondos para invertir en el cuidado de la población y del medio ambiente.

Todo ello nos lleva a otro factor crucial para la consecución de un sistema económico más humano y sostenible: la utilización de indicadores numéricos distintos al clásico PIB y alternativas similares que tengan en cuenta la contribución económica derivada del cuidado de las personas y la naturaleza. Con este propósito, el Center for Partnership Studies (Centro de Estudios para la Cooperación) desarrolló una serie de indicadores económicos sobre el bienestar social (ver http://caringeconomy.org/newindicators/). Se trata de una nueva métrica de evaluación que documenta el elevado retorno sobre la inversión derivado de invertir en cuidado familiar, educación temprana y cuidado medioambiental, no solo en los ámbitos estrictamente humano y medioambiental, sino en términos puramente económicos.

Dichos indicadores forman parte integral de una campaña a favor de la Economía del Cuidado (http://caringeconomy.org/instagram/) propuesta por el Centro de Estudios para la Cooperación para

cambiar la consciencia acerca del tipo de sistema económico capaz de satisfacer nuestras necesidades materiales y nuestras necesidades de vivir una vida con propósito, sentido y cuidados. Esta campaña también incluye conferencias en línea sobre liderazgo y contenidos para preparar a las mujeres y a los hombres de todo el mundo a sembrar las semillas necesarias con el fin de divulgar la economía solidaria del cooperativismo.

Conclusiones

La lucha real a la que nos enfrentamos en el futuro no es entre Oriente y Occidente, ni entre Norte y Sur, ni entre religión y laicidad. Tampoco es entre izquierda y derecha, capitalista o socialista, o sociedades desarrolladas más o menos tecnológicas. Se trata de una lucha en el interior de todas estas sociedades, la lucha entre los que desean avanzar hacia el cooperativismo, y los que desean que regresemos a las rígidas jerarquías de la dominación.

Los sistemas basados en la dominación han causado siempre un terrible daño a los seres humanos y a la naturaleza. Y además, en el nivel de desarrollo tecnológico en el que en que nos encontramos, no resultan sostenibles. La combinación entre una tecnología de alto nivel y la ética de la dominación y la conquista, ya se trate de seres humanos o de la naturaleza, amenaza nuestra supervivencia.

Las buenas noticias son que, a pesar de hacer frente a una resistencia feroz, el movimiento a favor de la cooperación ha empezado a ganar fuerza, tal como al principio la revolución industrial y, más recientemente, la transición a una era basada en los servicios y el conocimiento desestabilizaron las viejas creencias e instituciones. Pero todavía se trata de un movimiento fragmentado y eminentemente condicionado por viejas teorías procedentes de otros tiempos orientadas hacia el extremo de la dominación del contínuum.

Para que nuestros esfuerzos por lograr un cambio personal positivo, medioambiental, económico y social tengan éxito debemos centrarnos primero en cambiar las relaciones en la infancia, las relaciones de género, las narraciones normativas y la economía y orientarnos hacia la cooperación. Para ello, debemos desarrollar las cuatro piedras angulares anteriormente descritas y construir un

mundo orientado hacia un sistema basado en la cooperación en lugar de en la dominación. Os invito, pues, a que os unáis a mí y me ayudéis a poner los cimientos que faltan para construir un futuro en el que todos los niños puedan desarrollar sus plenas capacidades de consciencia, cuidado y creatividad. Las capacidades que, en definitiva, nos hacen plenamente humanos.

RIANE EISLER, J. Académica e investigadora, es presidenta del Center for Partnership Studies (Centro de Estudios para la Cooperación), directora del “Interdisciplinary Journal of Partnership Studies” y asesora de empresas y gobiernos acerca de las aplicaciones del sistema basado en la cooperación desarrollado en toda su obra. Es asimismo la autora de varios libros premiados y de cientos de artículos acerca del pensamiento económico y social actual. Además de ser una reconocida conferenciante en el mundo entero, ha sido mundialmente reconocida por su inestimable trabajo a favor de la paz, la sostenibilidad y los derechos humanos.

Para más información: www.rianeeisler.com y www.centerforpartnership.org

Contacto: eisler@partnershipway.org

Referencias

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., y Sanford, N., *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper & Row, 1958.

Benton, T., “Marxism and Natural Limits”, *New Left Review* 178 (noviembre/diciembre), 1989, p. 51–86.

Brown, L. R., *Plan B 4.0: Mobilizing to Save Civilization*, Nueva York, W. W. Norton, 2009.

Bruce, J. y Lloyd, C. B., “Finding the Ties that Bind: Beyond Headship and Household”, en *Intrahousehold Resources Allocation in Developing Countries: Methods, Models, and Policy*, Haddad, L., Hoddinott, J., y Alderman, H., Baltimore, International Food Policy Research Institute and Johns Hopkins University Press, 1997.

Burkett, P., *Marxism and Ecological Economics*, Chicago, Haymarket Books, 2009.

Capra, F., *The turning point*, Nueva York, Bantam Books, 1982.

Cleveland, G. y Krashinsky, M., “The Benefits and Costs of Good Childcare: The Economic Rationale for Public Investment in Young Children—A Policy Study”, Toronto, University of Toronto–Scarborough, Department of Economics, 1998.

DeMeo, J., “The Origins and Diffusion of Patrism in Saharasia, c. 4000 B.C.E.: Evidence for a Worldwide, Climate-Linked Geographical Pattern in Human Behavior”, *World Futures*, 30(4), 1991, p. 247-271.

De Waal, F., *The Age of Empathy: Nature’s Lessons for a Kinder Society*, Nueva York, Norton, 2009. (Frans de Waal: *La edad* de la *empatía*. *¿Somos altruistas por naturaleza?* Traducción de Ambrosio García Leal, Barcelona, Tusquets, 2011).

Eisler, R., *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, San Francisco, Harper & Row, 1987. (*El cáliz y la espada: La mujer como fuerza en la historia*, Pax México, 1997).

Eisler, R., *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body*, Harper Collins, San Francisco, 1995. (*Placer Sagrado I: Sexo, mitos y política del cuerpo*, Pax México, 2002; *Placer Sagrado II: Nuevos caminos hacia el poder personal y el amor*, Pax México, 2002).

Eisler, R., *Tomorrow’s Children: A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century*, Boulder, Colorado, Westview Press, 2000.

Eisler, R., *The Power of Partnership: Seven Relationships that Will Change Your Life*, Novato, California, New World Library, 2002.

Eisler, R., *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics*, San Francisco, Berrett-Koehler, 2007. (*La verdadera riqueza de las naciones: Creación de la economía del cuidado*, Madrid, Ed. Solón, 2014).

Eisler, R., “Economics As if Caring Matters”, *Challenge*, marzo–abril, 2012.

Eisler, R., “Protecting the Majority of Humanity: Toward an Integrated Approach to Crimes Against Present and Future Generations”, en Cordonier Segger, M. y Jodoin, S. (eds.). *Sustainable development, international criminal justice, and treaty implementation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Eisler, R., “Human Possibilities: The Interaction of Biology and Culture. Interdisciplinary Journal of Partnership Studies”, 1(1), art. 3,

recuperado de: https://sites.google.com/a/umn.edu/ijps/home/vol1-iss1-art3, 2014.

Eisler, R., “Societal Contexts for Family Relations: Development, Violence and Stress”, en Narvaez, D., Braungart-Rieker, J., Miller, L., Gettler, L., y Hastings, P. (eds.), *Contexts for Young Child Flourishing: Evolution, Family and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.

Eisler, R., Loye, D. y Norgaard, K., “Women, Men, and the Global Quality of Life”, Pacific Grove, Center for Partnership Studies, 1995.

Eisler, R. y Levine, D., “Nurture, Nature, and Caring: We Are Not Prisoners of Our Genes, *Brain and Mind*, 3(1), abril de 2002, p. 9-52.

Eisler, R., y Potter, T. M., “Transforming Interprofessional Partnerships: A New Framework for Nursing and Partnership-Based Health Care”, Indianápolis, *Theta Tau International*, 2014.

Elson, D., *Male Bias in the Development Process*, Manchester, Manchester University Press, 1991.

Emery F. E. y Trist E. L., *Toward a Social Ecology: Contextual Appreciation of the Future and the Present*, Nueva York, Plenum Press, 1973.

Frierson, P. R., “Adam Smith and the Possibility of Sympathy with Nature”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 87 (4) Wiley Online Library, 2006, p. 442-480.

Fry, D., editor., *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

Gimbutas, M., *The Goddesses and Gods of Old Europe*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Goodwin, N., “Core Support for the New Economy”, 2016. http://www.ase.tufts.edu/gdae/Pubs/wp/16-02GoodwinCoreSupport_Draft.pdf.

Hausmann, R., Tyson, L., y Zahidi, S., “The Global Gender Gap Report”, *World Economic Forum*, Ginebra, 2010.

Hodder, I., “Women and Men at Catalhoyuk”, *Scientific American*, (enero, 2004), p. 77-83.

Kabeer, N., “Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals”, Commonwealth

Secretariat/IDRC/CIDA), 2003.

Kershaw, P., y Anderson, L., “Smart Family Policies for Strong Economies”, University of British Columbia, 2010. www.learn-council.ca/FamilyLiteracy_3_1580827437.pdf.

Kramer, S. N. y Maier, J., *Myths of Enki, The Crafty God*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

Kristof, N., “As Asian Economies Shrink, Women Are Squeezed Out”, *The New York Times*, 11 de junio de 1998.

Leckman, J. F., Panter-Brick, C. y Salah, R. editors., “Pathways to Peace: The Transformative Power of Children and Families”, Cambridge, MIT Press, 2014.

Lerner, G., *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.

Mallory, J. P., *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Londres, Thames and Hudson, 1989.

Marinatos, N., *Minoan Religion: Ritual, Image, and Symbol*, Columbia, University of South Carolina Press, 1993.

Maturana, H. y Varela, F., *Autopoeisis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston, Reidel, 1980. (Maturana H.R. y Varela F. J., *Autopoiésis y cognición*, Dordrecht, Reidel, 1980).

Mellaart, J., *Çatal Hüyük*, Nueva York, McGraw Hill, 1967.

Milburn, M. y Conrad, S., *The Politics of Denial*, Cambridge, MIT Press, 1996.

Min, J. editor, “The Chalice and the Blade in Chinese Culture”, Beijing, China Social Sciences Publishing House, 1995.

Niehoff, D., *The Biology of Violence: How Understanding the Brain, Behavior, and the Environment Can Break the Vicious Cycle of Aggression*, Nueva York, Free Press, 1999.

Perry, B. D., “Childhood Experience and the Expression of Genetic Potential”, *Brain and Mind*, 3(1), abril de 2002, p. 79-100.

Platon, N., *Crete*, Ginebra, Nagel Publishers, 1966.

Polanyi, K., *The Great Transformation*, Nueva York, Farrar y Rinehart, 1944.

Prigogine, I. y Stengers, I., *Order Out of Chaos*, Nueva York, Bantam, 1984.

Repetti, R. L., Taylor, S. E., y Seeman, T. E., “Risky Families: Family

Social Environments and the Mental and Physical Health of Offspring", *Psychological Bulletin*, 128(2), 2002, p. 330-366.

Sanday, P. R., *Women at the Center*, Cornell University Press, Nueva York, Ithaca, 2002.

Schlegel, S., *Wisdom from a Rain Forest*, Atenas, University of Georgia Press, 1998.

Thomas, D., "Intra-Household Resource Allocation", *Journal of Human Resources* 25, n. 4 (otoño), 1990, p. 635-664.

U.S. Census Bureau. (2009). Appendix: Selected highlights from 65+ in the United States: 2005. www.census.gov/newsroom/releases/archives/news_conferences/2006-03-09_appendix.html.

CAPÍTULO IX

LA NUEVA AGENDA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL

Bernardo Kliksberg (*)

(*) Reconocida autoridad mundial en responsabilidad social empresarial, autor de sesenta y cuatro obras traducidas a múltiples idiomas. Asesor Especial de la ONU, UNICEF, OIT, FAO, UNESCO y otros organismos internacionales. Ha recibido numerosas distinciones, entre ellas la Condecoración Orden al Mérito Cívico de España, el Premio Juntos Educar de la Iglesia Católica Argentina, que le fue concedido por el entonces cardenal Bergoglio, hoy papa Francisco, la distinción especial de la Academia de Ciencias Blandas de China. Se le han otorgado cincuenta y ocho doctorados Honoris Causa. Entre ellos los de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, la Universidad Hebrea de Jerusalén, la Universidad de Alcalá de España, la Universidad Católica de Córdoba, entre otros.

Un contexto turbulento

El siglo XXI se presenta con interrogantes cada vez mayores. La globalización es un hecho definitivo e irá creciendo. Implica la interrelación estrecha entre los procesos productivos, los económicos en general, y las principales dimensiones en las que se expresan las sociedades. Trae un aumento sideral en los niveles de complejidad de la realidad.

En su interior están en marcha profundos cambios, estamos frente a la mayor tasa de innovación tecnológica de la historia del género humano, y la más acelerada. Así, en la última década, surgieron organizaciones gigantes que cambiaron todo lo existente en materia de manejo de información y comunicaciones, como Apple, Google,

Facebook, Twitter, Instagram. Amazon, por su parte, revolucionó los canales tradicionales de distribución de bienes y otras áreas.

El panorama es de cambios que son en realidad “ultracambios”, porque son cambios en los patrones mismos de cambio, en un contexto de altísimas interdependencias. Todo ello trae una “explosión” de complejidad, y su consecuencia obligada incertidumbres muy agudas que hacen que el futuro resulte casi inescrutable. El pasado ha dejado de ser una guía para el futuro, el presente transcurre a máxima velocidad y se transforma casi de inmediato en futuro.

Es una era de oportunidades fenomenales. Con las nuevas tecnologías sería posible dar vida digna a todos y extender la esperanza de vida. Sin embargo, prestigiosos futurólogos como Yuval Harari avizoran un panorama surcado de problemas inquietantes. Así, en sus obras se plantea interrogantes del siguiente tipo: ¿Hacia dónde van los cambios? En pocas décadas, la gran mayoría de los trabajos serán digitalizados, y la inteligencia artificial tendrá el comando de buena parte de las funciones a cargo de seres humanos. ¿Podrá la humanidad encontrar formas de adaptación a transformaciones tan radicales? ¿Qué sucederá con los grandes sectores que quedarán fuera del mundo del trabajo, que Harari llama “la clase inútil”? ¿Quién tendrá el control finalmente en muchas áreas?, ¿la IA o los seres humanos?, ¿surgirá un híbrido entre ambos? Las respuestas no están claras. Estamos en lo que los especialistas en teoría de los juegos llamaban “un mundo de apuestas sombrías”. Se está cumpliendo lo que el padre de las ciencias de la complejidad, el Premio Nobel de Química Ilya Prigogine, vaticinaba. Los desarrollos en curso en múltiple ámbitos “son cada vez más estructuras disipativas de final abierto”.

En ese marco hay varios desafíos acuciantes. Un mundo repleto de tecnologías de lujo está siendo muy lento en reducir la pobreza y la exclusión. Las metas de desarrollo sostenible de la ONU muestran la profundidad de las carencias, así como su urgencia. El papa Francisco suele repetir “escuchemos las voces silenciosas de los pobres”. Casi la mitad o más del género humano no participa de las nuevas tecnologías. Tiene necesidades muy básicas sin

satisfacer. Se estima que 4.200 millones de personas carecen de una instalación sanitaria adecuada; 1.000 millones hacen sus necesidades al aire libre. Los daños que causa esta situación a la salud, particularmente de los niños y madres pobres, son gravísimos. Las cifras de hambre siguen siendo muy elevadas. Había 825 millones de hambrientos en 2017, más que quince años atrás; 900 millones de personas no tienen agua potable, ingieren agua contaminada; 1.400 no disponen de electricidad. Estas realidades se pagan muy caro. 16.000 niños mueren cada día por causas evitables, ligadas a ellas.

El papa Francisco también advierte “oigamos el gemido de la Tierra”. El cambio climático está en pleno curso, y golpea a diario al mundo y especialmente a los más débiles. Se suceden los récords de expresiones del calentamiento global, generado por los gases de efecto invernadero. Se derriten las grandes extensiones heladas, y los mares ascienden. La temperatura sube año tras año, y se acerca al temido 1,5% de aumento respecto a la previa a la revolución industrial. El Panel Premio Nobel de 2.600 científicos de la ONU dice que solo nos quedan doce años antes de que haya dislocaciones muy importantes. Crecen las temperaturas extremas, las sequías, las inundaciones, la frecuencia y potencias de los huracanes, los incendios de los bosques, la extinción de los corales, las epidemias de nuevo cuño, que destruyen los equilibrios ecológicos ancestrales de vastas comunidades humildes. Son algunas de las causas cruciales de las grandes migraciones de nuestros tiempos.

Las crisis climáticas, como señala el papa Francisco en su encíclica *Laudato si’*, radicalizan los dramas de la pobreza. Los desastres ecológicos llevan a desastres sociales.

Cambio tecnológico, pobreza, calentamiento global, ¿qué sucederá? Dependerá de lo que hagan las sociedades humanas. Un actor decisivo en ellas será la empresa privada, que hoy es el pilar de la economía mundial, y un gran motor de cambio.

Allí surge el gran interrogante. En un mundo en donde se observa un vacío notable de valores éticos, hay una demanda creciente de la ciudadanía para que la empresa eleve sus estándares éticos, y sea

parte de la solución y no de los problemas en las áreas tecnológica, social y ecológica. La demanda es también porque se reconvierta a sí misma, ampliando sus objetivos incorporando el servicio a la comunidad como uno de ellos. Se espera que, junto al legítimo objetivo de rentabilidad, ponga su enorme potencia al servicio de la generación de respuestas a los grandes problemas delineados, en concierto con las políticas públicas y la sociedad civil.

Las empresas pueden ser la ejemplar Fundación Gates, y la superesponsable gestión proambiental de Paul Polman, director ejecutivo de Unilever, que tanto contribuyeron a mejorar el mundo. Pero también pueden ser las fuerzas especuladoras que causaron la gran crisis económica mundial de 2008/2009, o quienes han desencadenado procesos de contaminación a gran escala.

En este artículo se presentan diversos aspectos actuales del cambio necesario para afianzar y potenciar aún mucho más la Responsabilidad Social Empresarial.

Por más ética empresarial

El desempeño ético de las empresas está siendo estrechamente observado por los llamados *stakeholders*, como la opinión pública, los empleados, los consumidores, los medios, los fondos de pequeños inversores, entre otros. Errores éticos graves pueden significar consecuencias fatales o semifatales.

Algunos ejemplos recientes:

- Wells Fargo, el tercer banco de EE. UU., ha anunciado que el total de cuentas creadas a sus clientes sin su conocimiento era 1,4 millones superior al estimado inicial, con lo que se elevan a 3,5 millones. Hubo cobros ocultos en esas y otras operaciones. Ante el desprestigio y las múltiples demandas, su presidente se disculpa y afirma “crearemos un mejor banco para el futuro”.
- Una de las mayores empresas de relaciones públicas inglesa, Bell Pottinger, tuvo que quebrar al descubrirse que estaba haciendo una campaña de incitación al odio racial en Sudáfrica, un país tan sensitivo al tema, con base en

informaciones falsas, al servicio de poderosos intereses. La Asociación Británica de Relaciones Públicas la expulsó.

- Varias empresas americanas de gran envergadura sufrieron serias denuncias de acoso sexual al nivel de sus más altos ejecutivos. La opinión pública está mostrando “tolerancia cero” al respecto. Los ejecutivos fueron despedidos de inmediato.
- Silicon Valley, que hacía un dogma de la libre expresión, cambió drásticamente ante la protesta social respecto a la presencia de grupos de odio en las redes. Google bloqueó una web neonazi, Facebook y Twitter desactivaron cuentas de prominentes supremacistas blancos.
- Aumentan los líderes empresariales que, como Tim Cook, presidente de Apple, plantean que “tenemos una responsabilidad moral en ayudar a que la economía crezca, que crezcan los trabajos, en contribuir en este país, y en otros donde operamos”.
- Los *stakeholders* que repudian los desvíos morales, aplauden alianzas como la que termina de conformarse para luchar contra el cáncer en África. La Asociación Americana Contra el Cáncer y dos laboratorios líderes han convenido en que cobrarán por sus medicamentos el precio de costo, que es una fracción de los precios en países ricos. Especialistas americanos armarán guías simplificadas para los hospitales para los tratamientos, y programadores de IBM las diseñarán. Se proyecta que se salvarán miles de vidas.

La ética empresarial está ingresando en una nueva era.

Revisitando la brecha de género

La tormenta estalló en Silicon Valley. Se suceden las denuncias de discriminación de género. Comienzan por el reclutamiento. Según un análisis en *The New York Times*, las mujeres participan poco. Pregunta: “¿tienen alguna intervención en los reclutamientos?, ¿los paneles de entrevistas son realmente diversos?, ¿están disponibles

las mujeres que trabajan en la organización para intercambiar su experiencias con las candidatas? Muchas veces la respuesta es no". Por otra parte, ¿pueden las empresas mostrar que las mujeres reclutadas podrán hacer carrera al mismo tiempo que tener una familia? Fuera de las grandes proclamas sobre la diversidad, ¿la inclusión de la mujer está realmente valorada?

Para algunos, evidentemente, no. Ese fue el caso del documento interno escrito en Google por un ingeniero en *software*. Para él hay diferencias biológicas que explican por qué en la empresa hay considerablemente menos mujeres que hombres en posiciones ingenieriles claves y en papeles de liderazgo.

Las mujeres, señaló sin evidencia científica, tienen más altos niveles de ansiedad y una menor tolerancia al estrés. Como afirmó luego el director general de la empresa: "Cruzó una línea en diseminar estereotipos dañinos para las mujeres".

La discriminación en Silicon Valley es concreta: inclusión limitada de mujeres, posiciones menores, sueldos inferiores, dificultades para ascender.

Los estudios incluyen las *startups*. Según protestas de mujeres innovadoras, sus proyectos son discriminados en el financiamiento.

Si esto sucede en la industria del *tech*, pueden esperarse datos globales como los que informa Davos: la brecha de género empeoró en el último año en 74 de 144 países; alcanzar la paridad económica puede llevar 170 años, las mujeres directivas siguen siendo un porcentaje reducido. Se necesitan cambios culturales, y "pueden ser más lentos de lo esperable".

Un reciente libro de Angela Saini, *Inferior*, destroza mitos. Muestra que la mujer no es el "sexo débil", viven más años y se recuperan más rápido cuando enferman; las diferencias en habilidades motoras o cognitivas son mínimas; hoy son mejores en matemáticas que los hombres. Ha llegado la hora de llegar a las raíces culturales de la brecha de género, para liberar de una vez el inmenso potencial productivo de las mujeres, y afianzar en las empresas el camino de la diversidad.

La sostenibilidad paga

Un reciente informe Nielsen sobre la sostenibilidad de las corporaciones globales permite identificar tendencias en continuo fortalecimiento en Responsabilidad Social Empresarial. Encuestó a 30.000 consumidores en 60 países. Sigue creciendo el porcentaje de quienes valoran tanto la sostenibilidad que están dispuestos a pagar más por productos y marcas asociados a ella. Fue el 66 % en 2015, cuando representaba el 55 % en 2014, y en 2013, el 50 %. Los consumidores desarrollan confianza, un bien fundamental para las empresas, en aquellas que se alinean con sus valores. Las cifras son aún más altas entre los *millennials*. Entre ellos, los que están dispuestos a pagar más por productos y marcas que se ganaron la reputación de sostenibles representaron el 73 % en 2015. El 59 % de *millennials* mostraban asimismo la profundidad de sus convicciones. Creían que los productos debían ser buenos no solo para ellos, sino también para el bienestar y la salud de toda la sociedad.

Nielsen concluye que “los que no cultivan la sostenibilidad están en riesgo. Las empresas con alta reputación superan a las otras en atraer talentos, inversiones, socios de la comunidad y consumidores”. Las ventas de las empresas con sostenibilidad crecieron marcadamente más. Para Nielsen, se advierte en los mercados “que un número creciente de consumidores en países desarrollados consideran la sostenibilidad un imperativo, más que un valor añadido”.

Los de Nielsen son coherentes con las encuestas de Deloitte, entre jóvenes graduados que están buscando empresa. Entre ellos, el 70 % prefiere empresas con compromiso.

Estas tendencias están siendo registradas crecientemente por los mercados financieros. Un líder entre los inversores activistas, Clifton Robbins, recomienda apostar por los compromisos que se están demandando porque “reducen el riesgo” al agregar nuevos ángulos y aumentan el valor a largo plazo.

Un reputado Fondo desafió a las compañías a poner más mujeres en los directorios, instalando la estatua de una joven enfrente del famoso Toro de Wall Street.

Se estima que las inversiones sostenibles y de impacto manejan

actualmente nueve trillones de dólares en EE. UU., y han crecido un 33% por año en los dos últimos años. En advertencia a tomar en cuenta, señala la directora de Gobernabilidad del influyente Fondo de retiro de los maestros de California, CalpERS: “Los asuntos no financieros se pueden transformar en financieros rápidamente si no son bien manejados”.

Cómo generar valor comunitario

Uno de los mayores desafíos de la Responsabilidad Social Empresarial (RSE) es crear “valor social o comunitario”. Se espera que las empresas ayuden a mejorar problemas sociales claves, apoyándose en sus recursos gerenciales y técnicos. Algunos ejemplos recientes son muy estimulantes respecto a cómo hacerlo. Entre ellos:

a. En el Silicon Valley, diversas empresas de tecnología punta están ayudando al sistema educativo a renovarse y a mejorar resultados. En San Francisco, Sales Force entregó al municipio 100 millones de dólares en diez años para ese fin. Entre las contribuciones destacan los “subsidios para innovación” de 100.000 dólares, facilitados a directores de escuelas medias para que los utilicen en proyectos *startup*, en lugar de en “más de lo mismo”. Entre otros, el distrito educacional usó los fondos en desarrollar un currículo comprensivo para la enseñanza de ciencias de la computación, desde el preescolar hasta el grado doce. También se contrataron *coaches* para los profesores. Netflix está apoyando y popularizando un programa de enseñanza de las matemáticas aplicando sus algoritmos para ver qué lecciones deben tomar los estudiantes tratando de personalizar la enseñanza. Facebook está probando en cien escuelas un *software* que empodera al estudiante para conducir su proceso de aprendizaje.
b. Hay crecientes progresos en alianzas estratégicas de empresas, oenegés y actores públicos para afrontar problemas de alta prioridad en salud. Se fundó la coalición

para la preparación de vacunas preventivas, con 500 millones de dólares en donaciones de la Fundación Gates, los Gobiernos de Noruega, Japón y el British Wellcome Trust. Trabajan con ella como socios seis de los mayores laboratorios mundiales. Permitirá evitar errores como los que se cometieron con el ébola, y enfrentar mejor nuevos virus como el zika.

c. IKEA, líder en su área, tiene mil proveedores en cincuenta países. Solo se puede formar parte de ese núcleo especial si se respeta su estricto código de conducta, que incluye las condiciones laborales y físicas de los empleados, la sostenibilidad, el respeto del medio ambiente, etc. Está creando un valor social, "ética empresarial avanzada", en un amplio sector productivo, y dando ejemplo de "ética en la cadena de producción".

Hay un laborioso pero muy promisorio camino por delante en generar "valor social" desde las empresas.

Disrupciones en responsabilidad social

Algo profundo está cambiando en la RSE. Algunas disrupciones recientes:

- *Empresas líderes impulsando el voto*

Ante las elecciones de medio término en EE. UU., en gesto inédito, una gran coalición de empresas líderes, entre ellas, Walmart, Patagonia, Lyft y Levi Strauss, crearon la campaña Tiempo de votar, y llamaron a sus empleados y clientes a hacerlo. Menos del 50 % de los posibles votantes fueron a las urnas en 2014. Muchos dijeron que fue por conflictos de trabajo. Las 150 empresas aliadas en la campaña ofrecieron facilidades a sus empleados: Patagonia cerró todo ese día; Levi Strauss dio cinco horas libres a sus empleados; Walmart creó una *website* para ayudar a saber dónde votar; Lyft ofreció trasladar gratis a poblaciones pobres. La presidenta de Patagonia Macario dijo: "Las

empresas pueden jugar un papel vital en eliminar barreras para que la gente vote".

- *Alto a la discriminación*

La presión contra la discriminación de género crece. En las 500 empresas de Fortune, hay solo un 5 % de mujeres en la alta conducción, este año un 25 % menos, a pesar de los múltiples estudios que demuestran que las empresas serían más rentables, colaborativas e inclusivas con más mujeres. McKinsey muestra que si hubiera verdadera igualdad de género, el PIB en EE. UU. aumentaría un 26 %. Las mujeres representan el 47 % de la fuerza de trabajo en EE. UU., tienen mayores grados universitarios y son solo el 17,7 % de los miembros de *boards*.

Quebrando resistencias, Noruega impuso que el 40 % de los cargos del *board* deban ser ocupados por mujeres. La idea de cuotas avanza en los demás países nórdicos, así como en Francia, entre otros países europeos. El Senado de California estableció que toda empresa en bolsa deba tener por lo menos una mujer en su *board* de directores en 2019, y dos o tres en 2021. Empresas líderes han tomado activa posición. BlackRock, el mayor inversor del mundo, anunció que quiere ver no menos de dos mujeres en los *boards* de las empresas en las que invierte. El gigantesco Fondo de Pensión CalpERS escribió a 504 empresas en 2017 exigiéndoles mejorar diversidad, y está votando contra los directores de las que no lo hacen.

La Primera Ministra que sacó a Islandia de una gravísima crisis, Jóhanna Sigurðardóttir, reflexiona que tenía igual número de mujeres que de hombres en su gabinete, en cambio no había ninguna mujer en los bancos privados islandeses que quebraron. Dice: "Denle a la mujer una oportunidad y cambiará el mundo para mejor".

Control de daños en RSE

¿Qué pasa cuando se viola lo "correcto" en Responsabilidad

Social Empresarial? Los costos pueden ser inmensos. Ejemplos recientes lo ilustran:

Starbucks se enfrentó a un “incendio social”. Dos jóvenes de color se sentaron en uno de sus locales. No realizaron ningún consumo mientras esperaban un amigo e intentaron ir al baño. Se les negó el acceso, se los conminó a que se fueran y se llamó a la policía, que los esposó. El vídeo se hizo viral y fue visto por diez millones de personas. Una manifestación se congregó en el local protestando contra la conducta racista. La empresa mostró fuertes reflejos. Estaba en riesgo su propuesta de ser un lugar para jóvenes, informal y diverso. Pidió disculpas, su presidente se reunió con la comunidad y resolvió cerrar sus 8.000 locales por un día para conducir un ejercicio de entrenamiento anti-prejuicio para sus 175.000 empleados. Las acciones de la compañía bajaron ese día.

Nike experimentó un gran daño reputacional hace décadas por usar mano de obra infantil infrapagada en África. Se recicló y se convirtió en un gran aliado de la OIT en la lucha contra el trabajo infantil. Sufrió masivas denuncias de su personal por acoso y discriminación de género. El director ejecutivo lo reunió, le pidió disculpas por lo sucedido y por la falta de respuesta, les enfatizó: “Quiero que todos en Nike sepan que sus voces importan”. Seis de los más altos ejecutivos fueron retirados.

Facebook, con 2.200 millones de usuarios, es una indiscutida potencia. Sin embargo, la gran presión pública por la publicación repetida de *fake news*, su utilización para operaciones antidemocráticas, y culminando con la entrega de los datos de 79 millones de usuarios a una empresa privada involucrada en maniobras ilegales, dañaron su imagen. Su director ejecutivo fue al Congreso y prometió que cambiarían de políticas y crearían mecanismos contra todas estas prácticas.

Los casos ilustran la profundidad y firmeza con que se ha establecido la RSE. Por sus vastos efectos positivos, y por los costos de afectarla, está claro que llegó para quedarse.

Renovables: el gran desafío

La empresa privada está incluyendo activamente en su agenda el tema de las energías renovables, gestando un vigoroso mercado.

El 2016 fue el año más caliente desde que se llevan registros de la temperatura de la Tierra. Superó al 2015, que había sido el más caliente previamente y había superado el récord alcanzado en 2014. Tres años sucesivos de calentamiento global en ascenso a la más alta cifra. La misma tendencia continuó en 2017 y en 2018. En el centro del calentamiento están las cifras inéditas de dióxido de carbono y otros gases contaminantes. Según los organismos especializados, el Ártico se derrite cada vez más rápidamente, y en África se registraron sequías sin precedentes que afectaron la subsistencia de millones, produciendo grandes hambrunas. Se estima que el exceso de calor va en parte a los océanos y es responsable de un tercio del aumento de su altura, causante de ciclones, huracanes, inundaciones, y comienza a poner en peligro poblaciones costeras significativas. Por otro lado, avanza el deterioro de los corales, y especies marinas enteras están en riesgo.

La responsabilidad de las empresas privadas frente al “gemido silencioso de la Tierra”, como lo llamó el papa Francisco, fue tema central en las últimas ediciones de Davos. Aparecen nuevas tendencias relevantes:

1. Hay conciencia creciente de que la situación puede producir pérdidas económicas sin parangón y que los plazos se acortan. Nature estima que, aunque se logre que el calentamiento no sobrepase la meta de los dos grados, puede destruir 1,7 trillones de activos financieros.
2. Aumenta el interés por el nuevo mercado de energías renovables como desafío empresarial. Representando el debate de 62 altos ejecutivos en Davos, Paul Polman, presidente de Unilever, enfatizó que este mercado “es una historia muy conveniente para la creación de trabajos y el crecimiento económico que beneficia a todos”.
3. Las inversiones en este campo se expanden en alianzas encabezadas por empresarios de punta como Musk, Gates y otros. La Alianza Internacional Solar reúne ya a 120

países, y está buscando un trillón para invertir en energía solar.

4. La Agencia Internacional de Energía estima que los renovables son la fuente de energía que más rápido crecerá hasta 2021, y que representará para entonces el 30 % de toda la energía producida.

Como se subrayó en Davos, los esfuerzos de la empresa privada por los renovables deberían acelerarse porque “no tenemos tiempo”.

Automatización y desocupación: ¡tema del siglo!

En 1997 el programa de ajedrez Deep Blue derrotó al campeón mundial de ajedrez, Garry Kaspárov. Pasó inadvertido. Hoy, para armar un contrincante a Deep Blue, la posibilidad es hacerlo con otro programa basado en inteligencia artificial. La IA puede aprender en pocos minutos todas las partidas de ajedrez de la historia, y está creando un mundo nuevo de partidas.

Lo mismo ha sucedido en la última década en otros terrenos. Al ponerse en circulación masivamente los coches autodirigidos, habrá cambios radicales. Estarán en cualquier lado, las personas se sentarán en ellos y les dirán adónde quieren ir. Los dejarán allí. Se pagarán a través de tarjetas. Los accidentes disminuirán porque su IA será más eficaz que lo que puede esperarse de un conductor humano. Casi no cometerán errores. No existirá más la propiedad personal del automóvil. Los manejarán grandes organizaciones. Desaparecerán los estacionamientos y las estaciones de servicio.

Habrá un desplazamiento a escala gigantesca de la mano de obra dedicada al transporte, estacionamientos y servicios para el coche. Estamos en los prolegómenos de olas de cambio, en donde la IA y los algoritmos acabarán con muchísimas tareas.

Una investigación de Deloitte de 2017 encontró que el 53 % de las empresas ya habían comenzado a usar máquinas inteligentes para hacer tareas, antes desempeñadas por humanos. Se estimaba que el porcentaje habría crecido hasta el 72 % en 2018.

Las empresas tienen incentivos poderosos para invertir en IA. Según *The New York Times*, el área de soluciones cognitivas de

IBM que produce IA se ha convertido en la segunda división de la empresa, vendiendo 5.500 billones de dólares en el último cuatrimestre. El banco UBS proyecta que la industria de IA valdrá 180 billones de dólares en 2019.

Son muy inquietantes los datos de Kai-Fu Lee, el autor de *Superpoderes*. Predice que la IA eliminará el 40 % de los trabajos del mundo en los próximos quince años. Las presiones de los grandes accionistas van en esa dirección. El director ejecutivo de la famosa Foxconn de Taiwán dice que esa multitudinaria empresa que manufactura las partes de Apple y de otros planea reemplazar el 80 % de su mano de obra por robots en los próximos cinco o diez años. El fundador de un emporio chino de comercio electrónico JD, muestra sin ambages la búsqueda de muchos altos ejecutivos. Afirmó que su empresa aspira a ser 100 % automatizada. Se alega que los millones y millones de desplazados podrán ser reentrenados para algunas de las nuevas labores. El último encuentro de Davos 2019 tenía una visión diferente. Estimaba que solo uno de cada cuatro podía ser reentrenado por programas del sector privado.

Se crearía lo que Harari llamó “una clase inútil”. Ello generaría tensiones sociales de una envergadura no soportable. Harari recomienda que se exploren a fondo las posibilidades de la Renta Básica Universal garantizada para todas las personas. Ya hay experiencias en marcha en Finlandia, en la provincia canadiense de Ontario, en la ciudad italiana de Livorno y en varias ciudades holandesas. Ello necesitará superar importantes resistencias.

La explosión tecnológica mejorará la productividad económica y la oferta de bienes y servicios, pero plantea, entre otros dilemas claves, temas ineludibles como el expuesto que requieren respuestas con sentido ético y social. Resume bien la situación Erik Brynjolfsson, director del área de economía digital de la Iniciativa del MIT. Señala: “La elección no es entre automatización y no automatización, es entre usar la tecnología de un modo que cree propiedad compartida o agudice la concentración de la riqueza”.

Encarando el cambio climático

Con el preocupante título de “El final de lo normal”, *The Economist* comenta una nueva obra *La tierra inhabitable: la vida después del calentamiento*. Wallace, el autor, muestra entre otros datos que en 2017 hubo cinco de los peores veinte incendios en la historia de California. En 2018, uno incineró Paradise. Las inundaciones son más duras, las sequías más secas, y los huracanes más potentes. Es la nueva normal, que puede suceder si la temperatura sigue subiendo como está sucediendo. En pocas décadas, la temperatura en La Meca hará imposible peregrinar como lo hacen anualmente dos millones de musulmanes. Aun si la temperatura no sube más de los dos grados como está previsto en el Acuerdo de París, el aumento de los mares puede anegar zonas costeras densamente pobladas.

El papa Francisco plantea en su magistral encíclica *Laudato si’*, que toda la humanidad está afectada, pero especialmente los pobres. Sus hábitats son duramente castigados por la nueva normal, y en muchos casos no les queda más alternativa que migrar masivamente.

The Economist llama la atención sobre los altísimos costos que pagan las empresas. Los sucesos climáticos extremos aumentan, creando dificultades severas a la operación de muchas de ellas. La India estuvo bajo agua durante días por monzones. Muchas plantas de energía funcionan lentamente porque el agua de ríos que usan para refrescarlas está demasiado caliente. La vía del Rin, una de las más transitadas comercialmente del mundo, tuvo serios problemas por falta de suficientes lluvias. Los seguros pagaron en 2017 el monto récord de 135.000 millones de dólares por pérdidas debido al cambio climático, y otros 195.000 millones de dólares no estaban aseguradas. Un estudio encontró que los riesgos climáticos hicieron bajar de un 2 a un 3% del valor de mercado en 11.000 empresas cotizantes en bolsa. En la medida en que la temperatura siga ascendiendo, ese efecto aumentará. El riesgo climático también está siendo incorporado a los *ratings* de las agencias de créditos, empeorando muchas evaluaciones.

La situación exige respuestas. El Panel Premio Nobel de la Paz dedicado al tema, creado por la ONU, está emitiendo continuas

recomendaciones sobre políticas que incentiven las energías renovables. Bill Gates y otros empresarios pioneros han creado un Fondo especial para investigar alternativas de energías no contaminantes.

Es ejemplar el caso de un prominente empresario, Polman, presidente de Unilever, que ha anunciado su retiro. En su década de gestión, diseñó y puso en práctica un plan de largo plazo para convertir a esta gigantesca empresa en un ejemplo de sostenibilidad y responsabilidad social. Se convirtió asimismo en un incasable vocero de la causa de la sostenibilidad participando en la elaboración de las metas de desarrollo sostenible de la ONU y los principales foros internacionales ambientales. Se propuso bajar el impacto ambiental de Unilever a la mitad en 2030. Dio amplia latitud a los gerentes de la empresa para introducir cambios que redujeran el uso de agua y las emisiones contaminantes, y crearan menos desperdicios. Impulsó en la empresa, y su amplísima cadena de proveedores, la creación de productos saludables. Dice la prestigiosa oenegé CERES: “Ha hecho una diferencia, puso su dinero donde estaban sus palabras”.

Una estudiante sueca de 16 años, Greta Thunberg, conmovió al mundo en febrero de 2019 llamando con gran resonancia a que los estudiantes pararan y salieran de sus clases unas horas semanales para reclamar públicamente acciones. Miles y miles se le sumaron en muchos países. Su pregunta es: “el Panel ONU dice que en doce años puede haber cambios gravísimos. ¿Qué esperan para actuar?”.

Tendencias en RSE

La carta anual a las mayores compañías del mundo del presidente del Fondo de Inversión líder, BlackRock, que cuenta con seis trillones de dólares, es muy esperada. Es clave en la definición de hacia dónde deberían ir las empresas. La mirada del más prominente inversionista del planeta es de gran relevancia. La carta 2018 de Laurence D. Fink, fundador y director ejecutivo de BlackRock, fue muy clara y sorprendió a muchos. El mensaje fue:

“La sociedad está demandando que las empresas, tanto de inversión pública como privadas, sirvan a un propósito social… Para prosperar en el tiempo, cada empresa no tiene solo que entregar resultados financieros, sino también mostrar cómo hace una contribución positiva a la comunidad”. *The New York Times* interpreta que la idea que se transmitió es que, si las empresas quieren recibir apoyo del mayor fondo del orbe, tienen que generar más que ganancias.

Fink va incluso más allá. Señala que si una compañía no se relaciona con la comunidad y tiene un sentido de propósito “perderá finalmente la licencia (social) para operar por parte de sus principales *stakeholders* (involucrados)”.

Estas afirmaciones empatan con tendencias cada vez más vigorosas en los mercados de consumidores. Según una encuesta reciente de Cone Communications, el 70 % de los estadounidenses considera “que las empresas tienen la obligación de realizar acciones para mejorar problemas que no son relevantes en su negocio”.

La expectativa generalizada particularmente en los *millennials*, es la de que las empresas tengan causas y se pronuncien sobre los principales problemas de la sociedad. Según un estudio de Morgan Stanley, el 85 % estaba a favor de corporaciones socialmente responsables (CSR).

Empresas que lo han hecho como, entre otras, Patagonia, Chobani, Ben & Jerry, Unilever, han tenido una alta retribución en consumo creciente y leal.

En la encuesta Cone, el 87 % de los consumidores se mostraron dispuestos a comprar en empresas que se comprometían por causas que ellos estaban apoyando, y el 66 % rechazaba comprar en empresas que apoyaban causas contrarias a sus valores.

En otra área, el líder del orbe en Fondos Soberanos, el de Noruega, con 900.000 millones de euros, amplió su lista negra de empresas, de las que se retira, por la fabricación de armas nucleares, tabaco, violaciones de derechos humanos y daños ambientales.

La idea de RSE no es más una opción. En el contexto turbulento

inicialmente descrito, es el único camino para construir empresas eficientes y sostenibles.

CAPÍTULO X

LA CIUDADANÍA COMO VALOR

Óscar Arias

(Transcripción de conferencia dictada en el Encuentro Mundial de Valores)

Queridas amigas y amigos:

Antes de iniciar mi discurso, permítanme expresarles mis más sentidas condolencias por cada vida humana perdida, por cada herida, por cada lágrima. Bien decía un poeta que “la felicidad come en nuestra mesa mientras la tristeza duerme en nuestra cama”. Cualquier sonrisa puede ser aplacada por una lágrima, cualquier alegría puede transformarse en una pena. Hay ocasiones en que uno se siente inclinado a perder la esperanza en la humanidad. Hay actos de violencia, de guerra, de odio, de injusticia que con implacable insistencia golpean la espalda del mundo. Hay muestras de egoísmo desmedido. Hay pruebas de increíble indiferencia. Nadie en su sano juicio puede evitar preguntarse de vez en cuando si nuestra especie logrará algún día alcanzar la madurez.

Sin embargo, luego de que dos terremotos tiñeron de luto esta nación, el pueblo mexicano nos demostró que no debemos perder la fe en la humanidad. Los terremotos del 7 y del 19 de septiembre pasarán a nuestra memoria como una demostración del poder implacable de la naturaleza, pero también del poder del espíritu humano, que, con ser tan solo un eslabón en la cadena de la vida, es un eslabón poderoso que, aun en medio de los escombros y de las angustias, es capaz de hacer una transformación social y cambiar el curso de la historia.

Hoy, y por un tiempo, vendrán días de gran trabajo en la reconstrucción, vendrán días de sacrificios y frustraciones, pero estoy seguro de que, a través de las lágrimas y los escombros, muy pronto verán la luz de un nuevo día, y antes de que lo piensen, la alegría volverá a sentarse a la mesa mexicana.

Amigas y amigos:

El gran Octavio Paz, apóstol de la literatura mexicana y también de la literatura universal, calificó célebremente al pueblo mexicano como una estirpe atrapada en El Laberinto de la Soledad. Una descendencia abrumada por el recelo y la desconfianza, cuya capacidad de amar sucumbe en la emboscada de un hermetismo primitivo. El premio Nobel de Literatura inicia el segundo ensayo de aquel libro con estas sombrías palabras: “Viejo, adolescente, criollo, mestizo, general, obrero, licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa. Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse”.

Esta umbría descripción evoca a los nopales que crecen en esta tierra. Nos invita a imaginar a los mexicanos, y por extensión, diría yo, a todos los latinoamericanos, como seres ásperos y punzantes, que en medio de la arena y de las rocas se levantan defensivos envueltos en su inmensa soledad. Los hombres cactus de Octavio Paz y de tantos otros retratos del ser latinoamericano, quizás existieron en algún momento de nuestra genealogía, y quizás existen todavía en muchos pueblos de nuestra América, curtidos por el dolor y la pobreza, por la enfermedad y el temor.

No hemos venido aquí para defendernos los unos contra los otros, sino para apoyarnos los unos a los otros. No hemos venido aquí envueltos en la bruma de la desconfianza, sino encendidos por la luz de la solidaridad. No hemos venido aquí a prolongar el alero de nuestro desamparo sino a combatir la soledad con lucidez y con entendimiento. Hemos venido aquí porque creemos que es posible construir la hermandad; que es posible trocar el aislamiento por la comunión, la indiferencia por la responsabilidad.

Hemos venido aquí porque queremos ser enredaderas como la hiedra o la madreselva. Queremos ser capaces de amarrar los destinos individuales al gran destino de la comunidad para incidir en su trasformación social. Transmitir savia y fuerza de un extremo a otro de los pueblos. Participar en la suerte del vecino, compartir las penas y las glorias, fundir nuestra esencia en la forja colectiva. Es

decir, que no nos basta con ser humanos. Si en verdad queremos incidir en la transformación social de nuestros pueblos, debemos antes que todo: ser ciudadanos.

Ser ciudadano quiere decir mucho más que emitir el voto cada cuatro, cinco o seis años. Mucho más que portar una identificación, presentar un reclamo o pagar un impuesto. Ser ciudadano es una forma de vida. No está circunscrito a lo cívico o a lo político. Permea y debe permear en todos los ámbitos de nuestra cotidianidad.

Ser ciudadano es una oportunidad y una tarea, es una potestad, un derecho que incluye un deber, una capacidad que incluye un compromiso. La democracia funciona solamente sobre la base de la ciudadanía activa. Sobre la base de empresarios ciudadanos, de trabajadores ciudadanos, de estudiantes ciudadanos. Para que un sistema político sea efectivo, y en particular para que un sistema democrático sea efectivo, es fundamental que los individuos comprendan que el desarrollo económico, la equidad social, el progreso científico, el refinamiento artístico, no son únicamente tareas del Estado ni responsabilidades exclusivas de los funcionarios públicos. Todos los que tenemos un interés en el bienestar social compartimos también una obligación de promover ese bienestar social. Esto quiere decir que nuestros ideales, nuestros sueños, nuestras esperanzas, son, todos ellos, mandatos colectivos. Muchos me dirán que para eso existen oficiales electos en cargos públicos.

Me dirán, por ejemplo, que reducir la pobreza es responsabilidad del ministro del ramo y no de un operario en una fábrica de automóviles. Sin embargo, aunque exista un ministro encargado de reducir la pobreza, jamás logrará hacerlo si ese operario, y todos los operarios, no tienen conciencia ciudadana. Un presidente puede hacer mucho por su pueblo, pero no puede sustituir a su pueblo. Un líder puede señalar el camino, pero no puede caminar en lugar de los demás. Ninguna victoria política ha existido que no sea, en el fondo, una victoria ciudadana.

¿Qué implicaciones prácticas tiene todo esto? En un país de humanos, pero no de ciudadanos, los empresarios evaden impuestos, aunque después protesten por el estado de la

infraestructura o por el nivel educativo del recurso humano. En un país de humanos, pero no de ciudadanos, los turistas vulneran el equilibrio ambiental y trastornan las economías locales, aunque después protesten porque no encuentran un espacio tranquilo para descansar. En un país de humanos, pero no de ciudadanos, los profesores se conforman con enseñar a medias las materias, aunque después protesten por el nivel de los salarios en la economía o por la delincuencia en las calles. En un país de humanos, pero no de ciudadanos, los padres descuidan a sus hijos, los trabajadores postergan sus tareas, los conductores irrespetan las señales de tránsito, los jóvenes hacen trampa en sus pruebas, en sus exámenes. Nadie cede su campo en el autobús, nadie recoge la basura en la calle, nadie ayuda al anciano a cruzar a la otra acera.

De ahí que el primer paso de la ciudadanía no es una acción particular. No es un gesto específico, sino un cambio de mentalidad. La ciudadanía comienza en la forma en que entendemos la interacción entre los miembros de una sociedad. Comienza cuando verdaderamente entendemos que todo está conectado. Que las acciones individuales tienen consecuencias colectivas. Que los intereses del presente deben ser armonizados con los intereses que vendrán, que una actitud egoísta es, al final, siempre una actitud autodestructiva.

Si algo nos ha enseñado la ciencia durante los últimos cien o doscientos años, es precisamente que somos parte de un sistema. Los beneficios inmediatos pueden tener consecuencias negativas en el largo plazo. Las acciones que se adoptan con un fin específico tienen implicaciones imprevistas para personas que ni siquiera conocemos. No se trata de infundir pesimismo en la población. No se trata de hacerles sentir que la vida es un calvario grupal, pero sí es necesario que cada miembro de nuestra sociedad sea capaz de decirse a sí mismo: “Yo afecto la vida del otro. Yo afecto la vida del niño que llora de hambre. Yo afecto la vida del anciano sin pensión. Yo afecto la vida de la madre sin atención médica. Yo afecto la tierra que me sostiene, el aire que respiro, los árboles que me cobijan y el agua que me refresca. Afecto todo lo que es y me rodea. No soy el

centro del universo, pero soy parte integral del universo".

Ser ciudadano es sentirse personalmente aludido, aunque nadie nos mencione en los diarios, aunque no nos reconozcan en la calle, aunque no exista un documento que estipule, expresamente, nuestros deberes y nuestras responsabilidades. Porque, en una democracia, uno no firma un contrato con obligaciones. Uno nace a ese contrato. Un contrato social cargado de exigencias y demandas, pero también de ilusiones y de esperanzas. Solo en sociedad podemos realizar lo que Ortega y Gasset llamaba una "razón vital", un proyecto de vida que le dé sentido a esta existencia transitoria, una trama que nos ayude a interpretar la realidad que es, a la vez, caótica y milagrosa. Salvo que escojamos la vida del asceta, salvo que decidamos subir a una columna en el desierto, como San Simón, no nos queda más que desarrollar nuestro proyecto de vida al lado de los demás y junto con los demás.

Por eso ser ciudadano es más que una carga o un sacrifico. Es también una promesa. Es la oportunidad de incidir en la transformación social de nuestros pueblos y hacer visibles nuestros sueños, de labrar un destino mejor, de amar y de perseguir la felicidad. Todo esto requiere un tipo de ética especial, no es únicamente la ética del funcionario público, no es únicamente la ética del alcalde del pueblo, del líder del sindicato o del director de la organización sin fines de lucro. Es la ética del ciudadano. La ética que han de compartir el abogado y el panadero, la doctora y la empresaria, el ingeniero y el conserje. Es la ética de quien comparte el sentimiento de unidad que hemos descrito. La ética de quien se siente aludido por los problemas de los demás.

¿Cómo podemos entonces construir esa ética?, ¿cómo lograr ese cambio de mentalidad?, ¿qué puede hacer el Gobierno?, ¿qué pueden hacer las organizaciones civiles?, ¿qué pueden hacer los empresarios, las amas de casa, los estudiantes, los líderes comunales? Hay un universo de posibilidades.

Esta tarde quiero citar al menos tres acciones: informar, solicitar y reconocer.

La ignorancia está en la base de la injusticia. Todos los días hay inequidades que pasan inadvertidas. En parte esto se debe a

nuestro afán de supervivencia. Si fuéramos capaces de sentir simultáneamente todos los dolores que aquejan al mundo, todas las angustias, todas las penas, probablemente no podríamos ni siquiera respirar, pero eso no significa que tengamos una licencia para vivir en una burbuja. No significa que podamos volver la mirada para no ver lo que no queremos ver.

La información es un deber sagrado de todo ciudadano. Saber lo que acontece en su país y en su comunidad. Saber las necesidades que se tienen. Saber los recursos de los que se dispone, estudiar las posibilidades. Aprender cuáles son las soluciones.

Y para esto verdaderamente vivimos en una era privilegiada. Nunca antes había sido posible recaudar, en cuestión de días, millones de dólares para ayudar a las víctimas de un terremoto; miles de firmas para protestar en contra de un régimen autoritario; cientos de voluntarios para construir casas, para plantar árboles, para dar tutorías en escuelas marginales. El poder de las redes sociales, el poder de la comunicación tal y como la conocemos hoy en día, nos significa también una responsabilidad. Otras veces he dicho, parafraseando a Jalil Yibrán: no usemos la tecnología para matar horas, usémosla para vivir las horas, para hacer más apacible la existencia, para hacer más dichoso nuestro acápite en la historia. Usemos la tecnología para informar sobre lo que sucede en nuestra comunidad. Que ese joven que busca trabajo sea capaz de contactar rápidamente a esa empresa que busca personal. Que esa familia que necesita de un diario sea capaz de comunicarse con la organización que distribuye alimentos. Que ese niño que necesita estudiar se entere de la beca que ofrece el ayuntamiento. Ustedes que han venido aquí buscando estrategias efectivas para construir ciudadanía, buscando mecanismos para catalizar las transformaciones que quieren ver en la sociedad, empiecen por contar el cuento, empiecen por informar, desde las aulas y las iglesias, desde las plazas y las oficinas. No permitan que la gente se encierre en su concha, no permitan que la indiferencia abone las raíces del nopal y no se conformen solo con informar, también soliciten explícitamente apoyo.

Yo tuve el honor de servir a mi país dos veces desde la

presidencia de la República, y en las dos ocasiones me sorprendió la voluntad de colaboración que encontré en el sector privado, en la academia y en la sociedad civil en respuestas siempre a mi llamado de apoyo. No presuman que alguien va a darles la espalda. En la gran mayoría de los casos, la gente hace un esfuerzo genuino por contribuir en la forma en la que puedan. Un ciudadano informado, un empresario responsable, un líder político sagaz, sabe qué puede pedir y hasta dónde.

En esto de cambiar el mundo hay que saber guardar las vergüenzas bien guardadas. Cuando se trata de construir la paz y la libertad, cuando se trata de luchar por la justicia y la inclusión, hay que subirse las mangas. Si su causa es noble, si han fijado el timón detrás de una buena estrella, no duden en salir a tocar puertas, no duden en extender las ramas como la madreselva.

Finalmente, no olviden reconocer el esfuerzo ajeno. A menudo me preocupa que estemos forjando ciudadanos demasiado conscientes de sus derechos, pero inconscientes de los derechos de los demás. Que estemos construyendo un debate público que deja poco espacio para la magnanimidad.

Ser ciudadano es mucho más complejo que escribir cartas enfadadas, es algo mucho más complejo que insultar a nuestros adversarios. Es algo mucho más complejo que rechazar sugerencias tan solo porque vienen del bando contrario, y ciertamente es algo mucho más complejo que indignarse contra el gobierno porque no soluciona todo lo que urge solucionar. Por el contrario, ser ciudadano implica trabajar con lo que hay sobre la mesa, participar con el voto y con la voz, incluir en lugar de excluir, ofrecer en lugar de rechazar. Un mundo mejor no vendrá del enfrentamiento ni de las rivalidades. Si queremos pregonar de la elevación de nuestra sociedad, empecemos por procurar la elevación de nuestro espíritu. Practiquemos el perdón, practiquemos la gratitud, practiquemos la grandeza de miras. Reconozcamos el esfuerzo de todos los que nos rodean e intentemos convencer en lugar de vencer. Esa es la ética del ciudadano, la ética de la razón y de la civilidad. Informar, solicitar y reconocer, son tan solo tres variables de un fenómeno profundamente intrincado. Ciudadanía

también quiere decir complejidad. La interacción de fuerzas y resistencias. La ausencia de una única respuesta o una única solución. Por eso quiero volver a lo que dije al principio: más que acciones específicas, más que políticas o estrategias, lo que necesitamos es un cambio de mentalidad. Entender que nuestras vidas son como los hilos de una red enmarañada, que un pescador distraído olvidó desatar.

Queridas amigas y amigos:

Quiero agradecer al Encuentro Mundial de Valores por la oportunidad de hablarles esta tarde. Quiero agradecerles por la razón que los impulsó a realizar este evento. Quiero agradecerles por su preocupación social, por su amor a la justicia, por su sentido de responsabilidad. Quiero agradecerles por considerarse personalmente aludidos cuando se habla de necesidades ajenas, como si su nombre apareciera impreso en el pie de página de las noticias.

Nuestros brazos no son tunas coronadas de espinas. Ni el pueblo mexicano, ni ningún pueblo sobre la Tierra, está condenado a ser nopal en el desierto. Nadie está obligado a vagar abandonado en los laberintos de la soledad. Porque somos ciudadanos tenemos el don, pero también tenemos el mandato de construir juntos, todos juntos, la felicidad.

CAPÍTULO XI

SI LA RESPUESTA ES GOBIERNO, ¿CUÁL ES LA PREGUNTA?

Joan Subirats[17]

Introducción

Pretendemos, en esta contribución, defender la necesidad de cambiar la política y las políticas a escala global. Y queremos hacerlo desde la defensa de la política como el mejor mecanismo que tenemos para tratar de resolver de forma pacífica y consensuada los conflictos de intereses y las dificultades crecientes para poder decidir en torno a los problemas que la convivencia genera. La forma de decidir de la política en democracia no se ha basado nunca en estrictos criterios de excelencia técnica o de racionalidad científica, sino en encontrar espacios de acuerdo y de viabilidad social que permitieran, si no resolver definitivamente los conflictos planteados, al menos acomodar intereses y trazar vías de consenso.

Lo que ocurre en estos momentos es que han cambiado muchos de los escenarios y parámetros en que se había ido basando la política para poder tomar decisiones. Y esos cambios han provocado una mayor complejidad tanto para definir los problemas con los que de forma colectiva nos enfrentamos, como, lógicamente, para poder tratar de resolverlos o mitigarlos. Los factores que contribuyen a ello son variados y su combinación ha ido aumentando la sensación de bloqueo o de laberinto cada vez que se abordan temas públicos de especial relevancia.

La hipótesis con la que emprendemos este trabajo es que el gran cambio productivo, social y familiar que se ha ido produciendo en estos últimos años, a caballo de la revolución tecnológica y de la globalización, ha sido lo que ha descolocado al entramado político-

institucional, haciendo entrar en crisis (entendemos que de manera definitiva) las formas tradicionales e institucionales de hacer política y tomar decisiones. Estamos, por tanto, situados en un escenario de transición. Sin demasiadas certidumbres sobre el lugar en el que nos encontramos, ni mucho menos sobre el sitio al que nos dirigimos.

El término *gobernanza* aparece a menudo como nueva respuesta a la crisis de los paradigmas y de las rutinas institucionales que habíamos ido construyendo en escenarios más estables. El problema es que utilizamos de tantas formas posibles la "respuesta" de la gobernanza que muchas veces no sabemos a qué pregunta trata de responder.

En estas breves páginas, hechas desde el contexto europeo, apuntaremos a algunas de las preguntas que nos preocupan y trataremos de analizar la capacidad de respuesta del polisémico término de gobernanza. Se repasarán primero los viejos y nuevos conflictos con que se enfrentan hoy la política y las políticas públicas. Conflictos y problemas que no se describen adecuadamente si solo los encapsulamos en la palabra "crisis", y que requieren más bien que nos refiramos a ellos como síntomas de un cambio de época. Un cambio de época que nos debería obligar a cambiar la forma de hacer política y el diseño y formato de las políticas públicas que habíamos ido construyendo a lo largo de estos últimos decenios. En una segunda parte, se abordan esos nuevos marcos conceptuales sobre los que construir nueva política y nuevas políticas, y es en ese marco cuando se avanzan algunos elementos para conceptualizar la idea de gobernanza. Finalmente, el artículo acaba con algunas ideas sobre la idea de gobierno en red y sus efectos en la gestión y el análisis de las políticas públicas.

1. Nuevos y viejos conflictos. Problemas y políticas de respuesta

Los años setenta marcan el inicio de una transición, aún no resuelta, hacia paradigmas alternativos de regulación del conflicto social, respondiendo así a la crisis de los modos tradicionales de

gobierno. En efecto, tras la segunda conflagración mundial del siglo xx, y en torno a los principios socialdemócratas y democristianos, se fue consolidando en Europa, y en buena parte del mundo, un equilibrio entre economía libre de mercado y políticas sociales de redistribución, todo ello enmarcado en formas de gobierno democráticas y de pacto entre fuerzas políticas y agentes sociales. A caballo entre las presiones del capitalismo financiero en los años setenta (crisis fiscal, “huelga de capitales”, etc.), y de los efectos de las crisis energéticas, se presiona a los gobiernos para que reduzcan y redimensionen su capacidad de regulación y tasación sobre los flujos de capital. Es en ese contexto en el que se cuestiona la capacidad real que tienen los gobiernos para dirigir y controlar el cambio social (crisis de gobernabilidad), proponiendo a su vez el retorno al mercado como la única forma plausible, eficiente y efectiva de regulación de las necesidades sociales.

La crisis de gobernabilidad a la cual hacemos referencia contenía una doble dimensión, afectando tanto a los fundamentos de la legitimidad democrática de los Estados, como a su capacidad para dar respuestas eficientes y eficaces a nuevas demandas y nuevos retos sociales. Coinciden, pues, diversos factores. Por un lado, una rápida transición de una economía productiva a una economía con fuertes componentes financieros, aprovechando el rapidísimo cambio tecnológico y la pérdida de centralidad y de estabilidad del trabajo como componente central de estructuración social. Asimismo, a finales de siglo, se va constatando un fuerte proceso de individualización y de restructuración de los espacios de socialización como la familia o las comunidades de proximidad. Todo ello conlleva que las formas de articulación social (familias, lugares de trabajo, organizaciones políticas y sindicales, barrios y comunidades, etc.) se debiliten y se vuelvan menos capaces de encauzar y gestionar los conflictos. Tratemos de repasar los aspectos fundamentales de esos cambios y sus efectos en las políticas que habían estado pensadas para responder a otras situaciones y escenarios.

Sin duda, la enorme densidad y variedad de los cambios acaecidos en apenas cuatro décadas, y sus extraordinarios efectos

sobre los momentos que vivimos, nos obligan a seleccionar algunos aspectos especialmente significativos que, desde nuestro punto de vista, expresan mejor las transformaciones que se han ido sucediendo, y los efectos en la vida cotidiana. Como ya hemos dicho, nuestra hipótesis es que, sin ponernos mínimamente de acuerdo sobre cuáles son los elementos de cambio, y cómo estos afectan nuestras vidas, nuestras formas de relacionarnos, de afrontar las desigualdades, los cambios en la educación o la vida urbana, difícilmente podremos afrontar la renovación de la política y de las políticas públicas que entendemos como necesarias, y entender qué aporta en todo ello el concepto de gobernanza.

En este sentido, hemos optado, como primer punto, por centrar nuestro análisis en los temas vinculados a la vida de las personas. Los temas que precisamente estuvieron en la base de las políticas de bienestar y sus efectos en la lucha contra las desigualdades. Trabajo, comunidad, familia, lazos, vínculos, etc., son temas que siempre han estado presentes en las preocupaciones de las personas y en su afán de protección ante un futuro lleno, como está ahora, de incertidumbres. Las luchas contra la desigualdad de los siglos xix y xx marcaron los conflictos sociales y la agenda política durante muchos años. Y la solución encontrada tras la tremenda y sangrienta conflagración que supuso la Segunda Guerra Mundial, en parte como continuidad a las recetas de Roosevelt para salir de la crisis del New Deal, marcaron la segunda mitad del siglo xx y supusieron para muchos el punto álgido en Europa occidental de una forma civilizada de convivir. A eso le llamamos “estado de bienestar”. Y son precisamente las dificultades y dudas que plantea el mantener y reforzar esa lógica de bienestar colectivo, de redistribución como respuesta a las desigualdades, lo que ahora inquieta y preocupa, no solo en Europa, sino en todo el mundo.

No hay duda de que estamos viviendo cambios muy profundos en los aspectos fundamentales que asentaron las sociedades industriales avanzadas del siglo xx. Y ello es así tanto desde el punto de vista productivo y tecnológico, como desde el punto de vista de estructura y composición social. Somos ya plenamente conscientes de que la mundialización económica, construida sobre

la base de la revolución en los sistemas de información, ha permitido avanzar hacia un mercado mundial, en el que las distancias cuentan menos, y donde el aprovechamiento de los costes diferenciales a escala planetaria ha desarticulado empresas y plantas de producción. A la hora de buscar beneficio, predomina en el mercado la lógica financiera por encima de la directamente productiva. Palabras como *flexibilización*, *adaptabilidad* o *movilidad* han reemplazado a *especialización*, *estabilidad* o *continuidad*. La sociedad del conocimiento busca el valor diferencial, la fuente del beneficio y de la productividad en el capital intelectual frente a las lógicas anteriores centradas en el capital físico y humano. Y al mismo tiempo, el trabajo como factor vital estructurante pierde peso. Ya nadie piensa seriamente en un trabajo como algo vinculado a una trayectoria vital. Y, al mismo tiempo y de manera contradictoria, solo consideramos trabajo a un conjunto de labores que van precarizándose y que tienden a reducirse cada día que pasa, y, mientras, otras muchas cosas que hacemos, socialmente útiles, las seguimos considerando como no trabajo. En definitiva, el capital se nos ha hecho global y permanentemente movilizable y movilizado, mientras el trabajo solo es local y cada vez es menos permanente, más condicionado por la volatilidad del espacio productivo.

Por otra parte, nos habíamos acostumbrado a estructuras sociales relativamente estables y previsibles. Hemos asistido a la rápida conversión de una sociedad estratificada en una realidad social en la que encontramos una significativa multiplicidad de los ejes de desigualdad y de conflicto. Si antes las situaciones carenciales y problemáticas se concentraban en sectores sociales que disponían de mucha experiencia histórica acumulada al respecto, y que habían ido sabiendo desarrollar respuestas más o menos institucionalizadas, ahora el riesgo se ha democratizado, castigando más severamente a los de siempre, pero golpeando también a nuevas capas y personas (Beck, 1998). No hay duda de que se dan nuevas posibilidades de ascenso y movilidad social que antes eran mucho más episódicas. Mientras, por otro lado, encontramos también nuevos e inéditos espacios de pobreza y de dificultad en el sobrevivir diario. Frente a la anterior estructura social de grandes

agregados y de importantes continuidades, tenemos hoy un mosaico cada vez más fragmentado de situaciones de pobreza, de riqueza, de fracaso y de éxito. Y esa mayor heterogeneidad, esa mayor individualización de los itinerarios vitales, genera sin duda menor agregación de intereses, más fragmentación de proyectos y estrategias, lo que conduce a un mayor grado de complejidad a la hora de buscar soluciones que contenten, si no a todos, a una mayoría más o menos consistente.

Las familias se resienten también de esos cambios (Beck-Beck-Gernsheim, 2002). El ámbito de convivencia primaria no presenta ya el mismo aspecto que tenía en la época industrial. Los hombres trabajaban fuera del hogar, mientras que las mujeres asumían sus responsabilidades reproductoras, cuidando marido, hijos y ancianos. Las mujeres no precisaban formación específica, y su posición era dependiente económica y socialmente. El escenario es hoy muy distinto. La equiparación formativa entre hombres y mujeres es muy alta. La incorporación de las mujeres al mundo laboral aumenta sin cesar, a pesar de las evidentes discriminaciones que se mantienen. Pero, al lado de lo muy positivos que resultan esos cambios para devolver a las mujeres toda su dignidad personal, lo cierto es que los papeles en el seno del hogar apenas sí se han modificado. Crecen las tensiones por la doble jornada laboral de las mujeres, se incrementan las separaciones y aumentan también las familias en las que solo la mujer cuida de los hijos. Y, con todo ello, se provocan nuevas inestabilidades sociales, nuevos filones de exclusión, en los que la variable género resulta determinante. No es ajeno a todo ello el muy positivo, pero al mismo tiempo problemático, alargamiento de la esperanza de vida. Una expectativa de vida crecientemente ampliada, y que va dinamitando las pautas, servicios y políticas que fueron estableciéndose a partir de una edad considerada “mojón” vital, que separaba la edad útil de la superflua, la edad productiva de la improductiva, la autonomía de la dependencia. Hoy esas ideas preconcebidas, y tanto tiempo mantenidas, están saltando por los aires, lo que obliga a todos a reposicionar concepciones, políticas y conductas.

En ese contexto institucional, las políticas públicas que fueron

concretando la filosofía del estado del bienestar, se han ido volviendo poco operativas, poco capaces de incorporar las nuevas demandas, las nuevas sensibilidades, o tienen una posición débil ante nuevos problemas. Las políticas de bienestar se construyeron desde lógicas de respuesta a demandas que se presumían homogéneas y diferenciadas, y se gestionaron de manera rígida y burocrática. Mientras hoy tenemos un escenario en el que las demandas, por las razones apuntadas más arriba, son cada vez más heterogéneas, pero al mismo tiempo llenas de multiplicidad en su forma de presentarse, y solo pueden ser abordadas desde formas de gestión flexibles y desburocratizadas.

Las fuentes de socialización y de seguridad para las personas, más habitualmente consideradas como tales, han sido y son la familia, la comunidad o el entorno social donde se vive, la escuela, el trabajo y los vínculos que en el mismo se despliegan, y la capacidad de protección social más o menos grande que cada Estado ha ido desarrollando a lo largo del tiempo. Hemos mencionado ya repetidamente los factores de cambios que en los últimos tiempos han ido incidiendo en cada uno de estos espacios o esferas de socialización y de seguridad. Desde los cambios en las estructuras y los papeles familiares, hasta la creciente complejidad y heterogeneidad de los entornos sociales o la vertiginosa y continuada precarización del mundo laboral. Las instituciones públicas han ido viendo crecer su agenda de intervención y han aumentado y diversificado el alcance y los instrumentos de sus políticas públicas pero, aun así, el gran cambio de escenario ha dejado en entredicho las formas tradicionales, homogeneizadoras y segmentadas en que estas políticas operan (Bauman, 2003).

En un escenario de creciente individualización, donde los espacios y esferas de socialización son más frágiles y discontinuos, las políticas tradicionales tienen más dificultades de ser efectivas, ya que su especialización y segmentación (en políticas sectoriales como salud, educación, vivienda, trabajo, servicios sociales, etc.), anteriormente quedaba compensada por la capacidad de articulación que ofrecía el trabajo, el entorno social o la familia.

La combinación de este conjunto de cambios y de factores ha

vuelto a poner de relieve la importancia de operar de manera simultánea en todos aquellos aspectos que puedan favorecer trayectorias vitales que aprovechen mejor las nuevas oportunidades y la autonomía conquistada, y que al mismo tiempo tengan en cuenta las desigualdades de origen y de posibilidades de unas personas en relación con las otras.

Todo apunta a que hará falta saber dar respuesta de manera diversificada y personalizada a situaciones que casi siempre se resisten a ser abordadas desde lógicas de estandarización (que son las más habituales en las administraciones públicas). De esta manera, conviene ir adaptando los dispositivos de intervención más en clave de acompañamiento vital, que a través de la multiplicación y diversificación de prestaciones o de las ayudas puntuales o continuadas.

Una lógica de este tipo nos conduce a pensar en las políticas de apoyo a las familias de tal manera que combinen recursos diversificados (dinero, tiempo, apoyo personal, etc.), y por lo tanto haría falta ir superando las estrecheces de perspectiva y las rigideces organizativas que la actual estructuración administrativa genera. Es evidente que si se trabaja en una lógica de ciclo vital y de apoyo integral a las familias, será necesario avanzar en la organización de las políticas en clave intersectorial, evitando que sea uno de los sectores (sanidad, servicios sociales, etc.) el que acabe coordinando a los demás, si no más bien generando un espacio de intersectorialidad que sea el más cercano posible a las personas y colectivos afectados. Las experiencias de prestaciones condicionadas (como las experimentadas en Chile, Brasil, Argentina o México, para citar solo algunos ejemplos) han ido poniendo de relieve la necesidad de hacer más complejo y transversal este tipo de ayudas y, al mismo tiempo, hacerlas más dependientes de controles desde la proximidad. La esfera local parece, en este sentido, la más adecuada, para facilitar atención personalizada y una mejor eficacia general. La perspectiva de ciclo vital implica también pensar en una lógica temporal más de acompañamiento que de intervención puntual, y por lo tanto conviene pensar en establecer mecanismos de intervención que, actuando en una fase

vital determinada, puedan tener un carácter acumulativo en fases posteriores, favoreciendo la combinación de recursos y de apoyo, en una lógica que fomente la autonomía y la seguridad.

Lo que hace falta considerar es que junto a los elementos que tradicionalmente han preocupado y siguen preocupante a las personas, como son los temas de salud, los peligros de no poder valerse por sí mismos y de manera autónoma, el quedarse sin trabajo o los problemas asociados a la vejez, los nuevos tiempos que corren incorporan nuevas vulnerabilidades y riesgos. Estas vulnerabilidades y riesgos se asocian a las dificultades de combinar procesos de cuidado, atención y formación a las familias con los ritmos e incertidumbres del mundo del trabajo hoy en día. Considerando además los grandes cambios producidos en los papeles de hombre y mujer, en el papel de la formación a lo largo de la vida y los significativos alargamientos de las expectativas de vida.

En definitiva, se apunta a modificar la perspectiva de las políticas públicas, incorporando una perspectiva no solo individual sino también familiar y comunitaria; y al mismo tiempo buscando lógicas más de acompañamiento vital que de intervención puntual, reorganizando los mecanismos de provisión de servicios para hacerlos más intersectoriales y más próximos a las personas. Es decir, pensando más en cómo abordar los diferentes aspectos y momentos de la vida de las personas, que en las lógicas sectorializadas y especializadas que caracterizan a las políticas públicas hoy en día.

Nos enfrentamos, pues, no solo a una crisis económica, sino también a profundos cambios en los procesos productivos, en los espacios sociales y familiares. Aumenta la individualización y la diversificación de intereses y perspectivas. Las políticas públicas han de saber responder a esos nuevos retos, incorporando a los procesos decisionales a los actores, colectivos y personas involucrados en ellos. Y esto debe hacerse desde la proximidad, buscando la atención a la diversidad y la capacidad de mantener la cohesión social. Necesitamos políticas más compartidas y más estratégicas, no para salir coyunturalmente de la “crisis”, sino para mejorar nuestra capacidad de adaptación a una nueva época.

La inmigración, en el contexto hasta ahora mencionado, ha significado un importante factor de aceleración de la heterogeneidad social, modificando de manera drástica muchas de nuestras ciudades y pueblos. Si la movilidad social es un fenómeno que no podemos caracterizar como nuevo, lo cierto es que en estos últimos años la fuerza e intensidad de los flujos de inmigración ha sido espectacular en todo el mundo. Las dinámicas de regularización-irregularidad-regularización, han ido sucediéndose, y falta una verdadera política de inmigración, más allá de las regulaciones sobre acceso e intentos de gobernar los flujos.

Lo más significativo, desde el punto de vista que aquí tratamos de exponer, es lo que supone la inmigración como factor de incremento de la heterogeneidad y diversidad social, y lo que ello implica de reto a unas políticas públicas que sufren problemas de adaptación a realidades cambiantes. Las tensiones entre incorporarlos a las prestaciones universales de servicios o focalizar su atención, o la competencia que suponen en los eslabones más frágiles en el acceso a servicios, se han ido incrementando en estos últimos tiempos, a medida que la crisis económica ha suscitado más y más inquietudes, lo que resulta preocupante por los efectos que puede tener en las dinámicas políticas y de convivencia social.

En las notas finales de este apartado, queremos centrarnos en aquellos aspectos centrales de lo visto hasta ahora. Por un lado, el cambio social. La situación presenta a inicios del siglo XXI algunos grandes vectores de transformación:

- El paso de unas trayectorias individuales, relativamente previsibles y seguras, a un escenario en el que las perspectivas y recorridos vitales de las personas vienen dominados por las incertidumbres y la sensación de riesgo.
- El tránsito de una sociedad que podía ser explicada a partir de ejes de desigualdad esencialmente verticales (arriba-abajo) y materiales, a una sociedad en la que se hacen más frágiles o se rompen los vínculos de integración social (dentro-fuera).
- El paso de una sociedad de clases a una sociedad

atravesada por múltiples ejes de desigualdad y de diversificación social, generando por tanto una mayor complejidad en el diagnóstico y en la búsqueda de soluciones.

2. ¿Nuevas políticas, nueva política?

Las políticas, en sus diversos componentes y a partir de los principios propios de los diversos estados del bienestar, tendieron a configurarse de manera universalista, y se caracterizaron por "pensarse" y "producirse" de manera poco diversificada o personalizada, ya que se partía del supuesto de que era necesario responder a necesidades-demandas tendencialmente homogéneas. Por otra parte, el diseño de estas políticas se hizo de manera acumulativa: a cada nueva demanda, a cada nuevo derecho reconocido, le fueron correspondiendo nuevas responsabilidades políticas diferenciadas, nuevos servicios, nuevos "negociados" administrativos, nuevas especializaciones profesionales. Todo ello no generó excesivos problemas, mientras se mantuvieron en pie los fuertes lazos sociales, las dinámicas sociales comunitarias o los grandes agregados sociales, ya que eran estos colectivos los que acababan integrando unas prestaciones y servicios fuertemente especializados.

En estos últimos años, se ha ido desmoronando el consenso democristiano-socialdemócrata, en palabras de Dahrendorf, que fue hegemónico en la segunda mitad del siglo xx, ya que desde finales de los setenta se empezó a discutir el papel del Estado en la economía y en la sociedad. Las políticas públicas habían pasado su época dorada entre 1945 y 1975, desplegándose y diversificándose, construyendo fuertes entramados administrativos de respuesta. Pero en la década de los setenta inició un proceso irreversible de erosión de las viejas certezas y de los grandes marcos de encuadramiento social, a medida que el sistema productivo (y financiero) se reconvertía de arriba abajo. Los cambios sociales no han tenido correlatos de cambio paralelos en las esferas político-administrativas. Hoy, a la desintegración social y a las renovadas

dinámicas individualizadoras, le siguen correspondiendo respuestas especializadas y segmentadas, compartimentos profesionales estancos y responsabilidades políticas no compartidas. Nada funciona como antes. Se pierde eficacia y legitimidad.

Podemos afirmar que el bienestar social va cada vez viéndose menos como una reivindicación global, para convertirse cada vez más en una demanda personal y comunitaria, articulada alrededor de la vida cotidiana. Los problemas y las expectativas vividas a través de las organizaciones sociales primarias requieren soluciones concretas, pero sobre todo soluciones de proximidad. De ser entendido el bienestar como una seguridad en el mantenimiento de los derechos sociales para toda la población (universalismo-homogeneidad-redistribución), va siendo cada vez más visto como una nueva forma de entender las relaciones sociales de manera integradora y solidaria (especificidad-reconocimiento-participación).

El punto clave de las políticas públicas de nueva generación sigue siendo la lucha contra las desigualdades, pero reconociendo las diferencias, y con una fuerte defensa de la autonomía individual, entendida como situación en la que no se da un escenario de dominación de unos sobre otros, sean estos quienes sean. Se aspira a una fuerte equidad, valorizando la diversidad y apostando por que cada quien pueda continuar sus trayectorias vitales y personales desde su autonomía. No deberíamos imaginar que podemos seguir separando las políticas públicas de los derroteros por los cuales transita la economía y sus políticas. Si algo está claro tras el grave episodio de crisis actual, es que cada vez más estamos obligados a “desnaturalizar” la economía, evitando que situemos el debate sobre “lo económico” como si fuera algo que está fuera del debate social y político.

Un buen ejemplo de lo que debemos hacer es el intento de dos premios Nobel, Amartya Sen y Joseph Stiglitz, de tratar de reconfigurar el concepto de Producto Interior Bruto, que en las últimas décadas ha venido constituyendo el parámetro fundamental de medición de la riqueza de un país, cuando, como dicen esos mismos intelectuales y especialistas, ello deja fuera de los parámetros de medición elementos vital y socialmente muy valiosos.

No es ajeno a ello el debate sobre lo que es “trabajo productivo”, desde el punto de vista del mercado, de lo que es trabajo socialmente útil. Esa simple distinción puede permitirnos cambiar las perspectivas conceptuales sobre cómo enfocamos el alargamiento de la vida, o las tareas asociadas a los cuidados y atención doméstica.

En definitiva, después de todo lo visto, nos quedan algunas cosas claras y muchos interrogantes. Los procesos de inclusión y exclusión son sociales y no pueden reducirse a meras fórmulas sectorializadas (Subirats, 2004). Son procesos de riesgo personal y colectivo. Son procesos muy vinculados al territorio más próximo. Son procesos en los que individuo, comunidad y relaciones sociales son elementos clave. Son procesos definitivamente participativos y abiertos. Pero, desde esta concepción, probablemente es necesario avanzar en temas que son, hoy por hoy, aún grandes interrogantes. Lo que queda claro es que los cambios en los problemas que afectan a las personas son enormes, y justifican el calificativo de cambio de época. Las políticas públicas, queda claro también, no pueden responder como antes a la nueva realidad. Todo ello sigue conduciéndonos a las preguntas originales que explican este trabajo. ¿Cómo cambiar la política y las políticas para poder enfrentarnos mejor a los nuevos retos?

3. Política, políticas y gobernanza

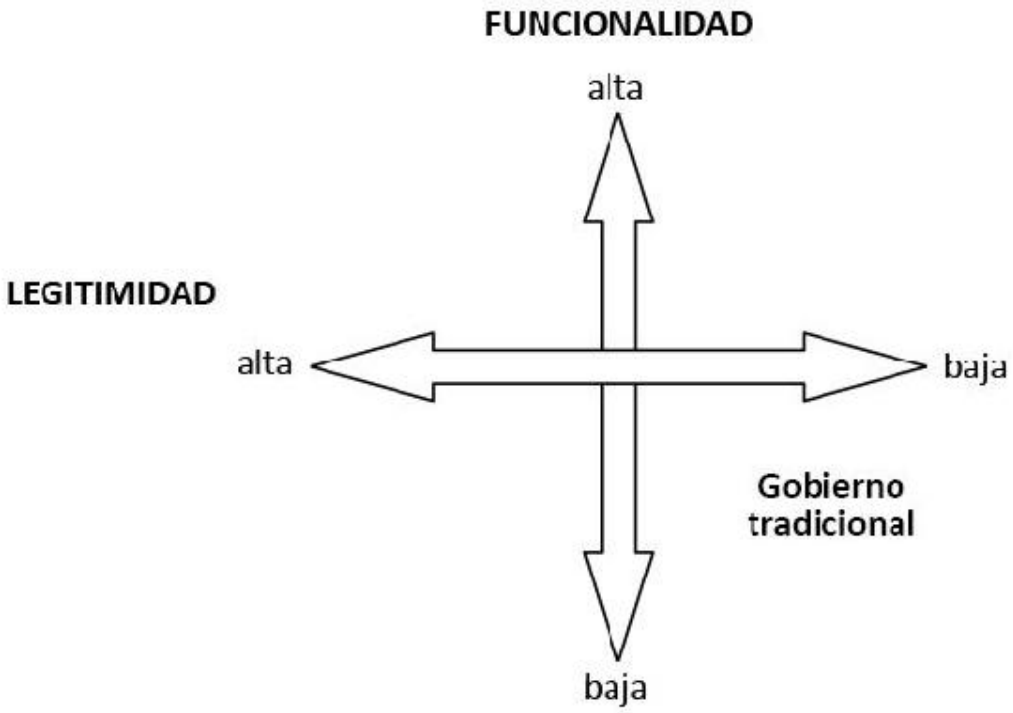
Frente a esa realidad cambiante, se habla de *governance*[18] como una nueva forma de regulación del conflicto, caracterizado por la interacción y la cooperación de múltiples actores articulados en red para el desarrollo de proyectos colectivos. Avancemos en los orígenes del término y frente a qué nuevo marco social e institucional se pretende utilizar.

3.1 Insuficiencias del sistema representativo y procesos de desafección democrática frente a la creciente complejidad social

En efecto, todo ello ocurre en momentos en que la democracia

representativa, al mismo tiempo que se ha ido expandiendo y consolidando como sistema de regulación política por todo el mundo, ha empezado asimismo a presentar algunos síntomas preocupantes de agotamiento. Las democracias occidentales han experimentado en los últimos años un aumento continuado de la abstención electoral y un descenso significativo en las tasas de afiliación en los partidos políticos y los grupos de interés. El desinterés, el escepticismo y el distanciamiento de la ciudadanía respecto a la política tradicional, basada en la participación a través de los partidos, las grandes organizaciones corporativas y las elecciones apuntan hacia un cierto estancamiento del modelo democrático predominante (Norris, 1999). La deriva delegativa de nuestras democracias comienza a ser cuestionada en un nuevo contexto cultural marcado por el predominio de nuevos valores posmaterialistas, o por la emergencia de una sociedad más reflexiva, en la cual los individuos se muestran cada vez menos dispuestos a jugar papeles pasivos y reivindican un papel más activo y protagónico en los procesos políticos.

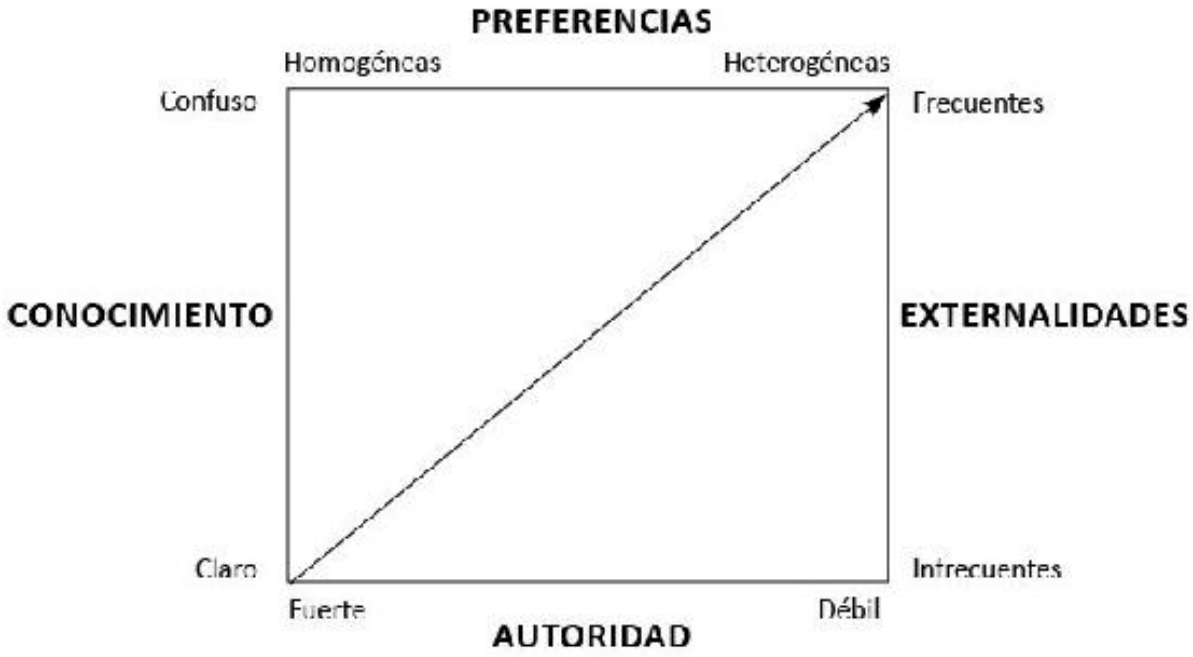
Figura 1. Legitimidad y funcionalidad de la acción de gobierno



Fuente: elaboración propia

Tal como trata de reflejar la figura 1, el gobierno democrático tradicional se encuentra hoy con dificultades crecientes para reaccionar de manera eficaz y eficiente ante un entorno cada vez más complejo, incierto y dinámico, y la legitimidad democrática de las instituciones públicas se va deteriorando ante una ciudadanía más reflexiva y crítica, con nuevos valores, que no se siente satisfecha con la simple provisión tecnocrática de servicios públicos, y que ve con preocupación creciente un futuro lleno de incertidumbres y de inseguridad.

Figura 2. Nuevas dificultades de gobierno



Fuente: elaboración propia

Observamos asimismo que la propia evolución social ya esquematizada agrega niveles de complejidad que resultan cada vez más difíciles de encauzar a partir de los instrumentos tradicionales de gobierno y gestión del conflicto. Como trata de expresar la Figura 2, los niveles de complejidad aumentan debido a varios factores. Por un lado, el incremento de heterogeneidad provoca que la agregación de preferencias se produzca de manera mucho menos habitual; las demandas que llegan a los poderes públicos son cada vez más fragmentadas y diversificadas; los parámetros de la acción colectiva han ido sectorializándose, y cada

vez encontramos colectivos más reducidos que expresan demandas más específicas y propias. Mientras en algunos sitios sigue faltando una mayor y mejor cobertura pública de la educación, en otros lugares y sectores se postula el *home schooling*. Falta cobertura sanitaria suficiente en muchos países, pero en otros se reivindican los “partos naturales”. Tenemos aún dificultades en muchos países para conseguir la plenitud de derechos de la mujer, pero, al mismo tiempo, se reivindican nuevos reconocimientos de la diversidad de género, como hacen los colectivos agrupados en las siglas LGTBI.

Por otro lado, las externalidades aumentan, y ante cada intervención pública surgen núcleos de rechazo no siempre asimilables e integrables por parte de los agentes sociales tradicionales (desde las asociaciones de vecinos a los sindicatos). El aumento de la importancia y significación del conocimiento en el diagnóstico, elaboración y puesta en práctica de las políticas, casi nunca viene acompañado de un aumento de las certezas sobre cuál es el problema por afrontar ni sobre cuáles son las mejores alternativas de respuesta. Y, frente a todo ello, nuestras sociedades son cada vez más reacias a aceptar lógicas de *command and control* que, de manera jerárquica, decidan por todos sin agotar las vías de consulta y participación. El resultado final es eso que hemos venido en denominar de manera genérica como “aumento de la complejidad en la acción pública”.

3.2. Gobernanza como respuesta

Es en ese escenario de crisis de las formas tradicionales de gobierno en el que surge el término *gobernanza* como promesa de una nueva forma de afrontar el ejercicio de la acción de gobierno, entendida como un eslabón superior para afrontar esa complejidad social, técnica y de ejercicio de autoridad. No es extraño, pues, que un punto común en la literatura existente sobre gobernanza es remarcar la indeterminación y el elevado grado de ambigüedad del mismo concepto. En palabras de R. A. W. Rhodes (1997), el concepto de la gobernanza ha venido a definir “un nuevo proceso de gobierno, una condición distinta de regulación social; un nuevo

método a través del cual la sociedad es gobernada". Como afirma Aguilar (2007), para definir el gobierno hay que hablar de un conjunto de acciones de propósito directivo, de actores gobernativos, privados y sociales, de metas de vida en común, de distribución de responsabilidades y de producción masiva; todo ello en un ambiente de numerosas condiciones internas e internacionales.

Sin embargo, una vez acordadas estas conceptualizaciones básicas, la confusión conceptual, la ambigüedad y la controversia teórica han ido proliferando en la literatura existente. La gobernanza ha tomado acepciones muy diversas: en tanto que concreción de las dinámicas procedentes de la llamada "Nueva Gestión Pública", en tanto que un nuevo sistema de interdependencia internacional, en tanto que un sistema sociocibernético de gobierno, o en tanto que redes de política. También algunos autores, como Hirsch, identifican el gobierno en red con la innovación democrática: "Todas aquellas nuevas prácticas de coordinación a través de redes, *partnerships* y foros deliberativos que nacen de las ruinas de la representación centralizada, jerárquica y corporativa" (Hirsch, 1972).

Con el fin de poner un poco de orden en el marco de esta disparidad de criterio presentamos tres proposiciones, directamente interrelacionadas entre sí, que entendemos constituyen el núcleo conceptual de lo que parece apuntar como nuevo paradigma:

- *La gobernanza implica el reconocimiento, la aceptación y la integración de la complejidad como un elemento intrínseco al proceso político.*

Esta complejidad viene motivada por la *diversidad* implícita en la existencia de múltiples actores que incorporan al proceso político una multiplicidad de valores, objetivos y preferencias. Y en segundo lugar, por la *incertidumbre* que provoca el cambio permanente, la erosión de las certezas cognitivas y la inestabilidad del conocimiento. Gobernar no puede seguir siendo la tarea de unos pocos expertos aplicando conocimientos contrastados, sino que deber ser concebido como un proceso de aprendizaje social en

donde múltiples actores aportan sus conocimientos, sus propias percepciones de la realidad y tratan de llegar a definiciones compartidas de los problemas.

- *La gobernanza implica un sistema de gobierno a través de la participación de actores diversos en el marco de redes plurales.*

En este escenario, el conocimiento se encuentra disperso entre una multiplicidad de actores con sus propias definiciones de los problemas. La autoridad es un concepto difuso que solo puede desarrollarse en un marco de negociación permanente. Los recursos para el desarrollo eficaz de las políticas están distribuidos entre una multiplicidad de sujetos. Y, finalmente, las intervenciones públicas provocan una serie de efectos difíciles de prever. Más concretamente, la diversidad de actores susceptibles de participar en el marco de estas redes responde a una triple dinámica de fragmentación de responsabilidades y capacidades de gobierno:

1. El gobierno multinivel, entendiendo como tal “un sistema en el cual los distintos niveles institucionales comparten, en lugar de monopolizar, decisiones sobre amplias áreas competenciales.
2. La transversalidad, en tanto que sistema organizativo del sector público que pone en interrelación a diferentes áreas temáticas, departamentos y organizaciones públicas en el marco de proyectos compartidos.
3. La participación social, es decir, frente a la concepción tradicional que situaba a la sociedad como el objeto de la acción de gobierno y a los poderes públicos como al sujeto, la gobernanza remarca el carácter confuso y ambiguo de la separación entre la esfera pública y la privada y, a la vez, resitúa las responsabilidades colectivas en un espacio compartido entre estas dos esferas.

- *La gobernanza conlleva una nueva posición de los poderes públicos en los procesos de gobierno, la adopción de nuevos papeles y la utilización de nuevos instrumentos de gobierno.*

La resultante de la *gobernanza* o del gobierno en red, no puede ser atribuida al "ejecutivo", sino que es más bien el producto espontáneo, acomodaticio y en cierto modo imprevisto de una interacción compleja entre múltiples actores de naturaleza muy diversa. Mientras que el paradigma tradicional establecía una clara separación entre la esfera pública y la esfera privada, entendía que los sujetos únicos de la acción del gobierno eran los poderes públicos, y concebía la esfera privada como el objeto pasivo de la acción de gobierno, la gobernanza apunta hacia un escenario en donde la frontera entre las dos esferas se difumina, las responsabilidades hacia lo colectivo se distribuyen entre múltiples actores y el poder político se encuentra absolutamente disperso entre una gran diversidad de sujetos.

A pesar de todo lo dicho y precisamente por la ambigüedad que rodea el término, podríamos apuntar varios interrogantes en relación con la capacidad de producir políticas públicas democráticas a través de este nuevo paradigma:

- El gobierno en red implica una relativización de la legitimidad de las instituciones representativas como sujetos responsables de la acción de gobierno.
- Si los procesos de gobierno se desarrollan ahora en el marco de redes compuestas por múltiples y diversos actores, ¿dónde quedan ahora los principios de la transparencia, la responsabilidad y la *accountability* democráticas? ¿Cómo se han tomado las decisiones, quién es ahora el responsable y quién debe rendir cuentas ante los ciudadanos?
- La presencia y el poder que se le confiere en este escenario a actores como las organizaciones privadas y sociales, nos lleva a preguntarnos qué tipo de intereses se defienden en el marco de las redes, bajo qué criterios se toman las

decisiones públicas, quién está representado y cómo podemos garantizar que el interés general es el criterio conductor de la toma de decisiones públicas.

- Hasta qué punto las redes son inevitablemente espacios horizontales de intercambio y negociación entre actores iguales, o bien, por el contrario, son espacios reproductores de las desigualdades y las jerarquías existentes en la realidad.

Todos estos interrogantes tienen una dimensión teórica básica pero también empírica (Llamazares-Marks, 1999). En definitiva, la gobernanza o gobierno en red no es un modelo simple e inequívoco que se refleje de forma mimética en cualquier situación. Las nuevas dinámicas de gobierno en red toman formas muy distintas dependiendo del contexto en que se desarrollen, de los actores implicados y de los valores, los intereses y los objetivos que orienten la conformación de los nuevos marcos organizativos. Lo que es innegable es que el escenario deja suficientes espacios para avanzar hacia una gobernanza de proximidad, abriendo nuevos escenarios de radicalidad y profundización democrática.

4. Consecuencias para la reconceptualización de la acción de gobierno desde una perspectiva de red

Si aceptamos que tenemos una mayor multiplicidad de actores y de dinámicas de negociación, podríamos preguntarnos qué otras características distinguirían a estas nuevas formas de gobierno de las anteriores (Crouch, 2004). Si tratamos de examinar cuál sería el papel fundamental de la acción de gobierno, diríamos que sigue estando centrada en la capacidad de regulación de los conflictos, por un lado, y, al mismo tiempo, para dirimir y lidiar con ellos desde una lógica de defensa de los intereses públicos o colectivos. Desde esta perspectiva, los gobiernos se nos presentan como entes que buscan el acuerdo y la cooperación ciudadana a partir de la definición de los intereses colectivos o generales, entendidos como superiores a los intereses particulares de los distintos actores e individuos. La cuestión subsiguiente sería analizar si lo que está en

cuestión es esa perspectiva legitimadora de la acción de los gobiernos o más bien lo que se discutiría sería la vía por la que tratan de conseguir ese resultado.

En primer lugar diríamos que los objetivos de los gobiernos no están en discusión, pero sí lo están la forma en que esos objetivos se definen y, sobre todo, los procesos a través de los cuales esos objetivos buscan alcanzarse. Probablemente, no puede discutirse que es necesario fijar o definir ante cada conflicto o contraposición de intereses una posición “pública” o colectiva desde la que dirimir y transar. La legitimidad de la acción pública deriva de ello. Pero lo que es más discutible es la forma en que se alcanza esa determinación de los intereses públicos. No creemos que pueda defenderse que ello sea simplemente el resultado de las instituciones sin procesos de interacción y negociación con otros actores sociales. Defenderíamos, pues, que la determinación de los intereses públicos, del interés general, es el resultado de un proceso colectivo.

Por otro lado, antes de discutir los nuevos procesos de ejercicio de la acción de gobierno, conviene que nos detengamos en aquellos aspectos que hasta ahora han caracterizado la labor de gobierno. Si buscamos los aspectos fundamentales de esa labor sin duda aceptaremos que la jerarquía y la especialización son los aspectos clave. Si nos referimos a la jerarquía o ejercicio de la autoridad, diríamos que el hipotético monopolio de esa labor de autoridad está hoy plenamente en discusión. No solo por lo ya mencionado sobre la construcción colectiva de intereses generales, sino también por la propia competencia entre esferas o niveles de gobierno, todos ellos igualmente legitimados y buscando y defendiendo sus propios intereses y capacidades de gobierno. Lo complicado es imaginar cuál es el proceso que convierte la intermediación de los intereses particulares en intereses colectivos o generales. Lo que entendemos, superada la visión monopolista y jerárquica del ejercicio del poder, es que ese proceso pasa por la capacidad gestionar la red, de forma que pueda acabar ejerciendo esa función de gobierno a través de la influencia. Al mismo tiempo, los flujos y relaciones que caracterizan las redes (aquello que el gobierno ha de

gestionar) pueden ser competitivos y/o colaboradores, lo cual nos conduce a una visión del gobierno alejada del leviatán hobbesiano.

Si nos referimos a la característica de especialización, la definiremos desde la atribución precisa de tareas y competencias a cada esfera de gobierno. Así, se atribuyen a cada ámbito gubernamental ciertos espacios de competencia, dejando fuera a otros. Esa división competencial se entiende como absoluta y dividiría claramente los espacios reservados a cada esfera gubernamental. En realidad, cada día tenemos ejemplos que nos demuestran lo incierto de tal concepción de la acción de gobierno. Más bien, las nuevas formas de gobierno no parten de esa lógica de especialización. No puede imaginarse que cada esfera gubernamental es una especie de contenedor totalmente estanco y autosostenido. La idea de gobierno multinivel y de gobierno en red comportan la difuminación de las fronteras estancas entre esferas de gobierno, y más bien se apunta a problemas comunes con lógicas de colaboración y competencia entre actores gubernamentales y no gubernamentales. La progresiva desaparición de las especializaciones provoca que en las tareas de gobierno el énfasis se traslade de los actores a los contenidos. Es decir, lo importante no es la atribución de funciones y responsabilidades a un determinado nivel de gobierno o a cierto ente público o privado, sino la política que se pretende impulsar y los objetivos que esta persigue. Alrededor de esta política, los diferentes actores y las diversas instancias gubernamentales comparten responsabilidades y funciones.

Si lo entendemos así, la consecuencia será que no se tratará de competir para que se nos asigne determinada responsabilidad, sino de compartirla y de colaborar en la consecución de determinados objetivos. La lógica de la concurrencia es, en definitiva, la lógica de la suma positiva, mientras que la lógica de la especialización era la lógica de la suma cero.

Desde esta perspectiva, la principal consecuencia es que la labor de gobierno puede asimilarse a la labor de gestión de la red, tanto para conseguir fuerza interna, como para conseguir estrategias conjuntas para actuar en el exterior de la red. Es decir, en el caso de

un municipio, sus gobernantes deberían establecer pactos, alianzas y compromisos (colaboración) entre los diferentes agentes sociales y económicos locales (red interna) de manera que pudieran desarrollar un proyecto que les permitiera conseguir una posición de ventaja competitiva respecto a otros municipios de su escala (red externa). De forma similar, las regiones deberían fomentar la colaboración entre sus municipios y sus actores internos para ser competitivas; y los Estados deberían promover la colaboración entre sus regiones y sus actores para ser competitivos internacionalmente. En otras palabras, los municipios compiten entre ellos pero han de colaborar para dar coherencia a proyectos regionales; las regiones compiten entre ellas pero al mismo tiempo han de colaborar desde una óptica estatal; y los Estados también compiten entre ellos pero deberían cooperar para generar un determinado orden internacional (Subirats, 2002).

En general, podríamos afirmar que, desde una perspectiva propia de las políticas públicas, se necesita una nueva manera de entender la función de gobierno, ya que con ello podrían mejorar notablemente los procesos de formulación, decisión e implementación de políticas tan significativas como educación, sanidad o servicios sociales. Podríamos incorporar algunas reflexiones finales en este sentido:

- Los gobiernos, sea cual sea su esfera de intervención, se enfrentan al futuro desde una agenda de actuaciones más compleja y heterogénea de lo que lo hacía años atrás. El cambio de época en el que estamos inmersos resitúa la significación y la capacidad de los gobiernos en una perspectiva multinivel.
- La vida de los ciudadanos y ciudadanas está hoy más llena de incertidumbres y de dudas sobre su trabajo, su familia, su vida, de lo que lo estaba hace unos años. Estas incertidumbres planean sobre la realidad social y afectan la vida de pueblos y ciudades. La política tiene que ver cada vez más con cotidianeidad, estilos y formas de vida.
- Los gobiernos deben gestionar y tratar de implicar

conjuntamente a la ciudadanía en la gobernación de la vida pública, y en la resolución de unos problemas cada vez más complejos y más difíciles de resolver desde los recursos y las estructuras de gestión de que disponen los gobiernos, dada la asimetría entre problemas y capacidades de respuesta.

- El bienestar individual y colectivo de los ciudadanos depende cada vez más de la capacidad de servicio y de la capacidad de gestionar servicios y recursos, sea en una lógica de gobierno de proximidad (gobiernos locales), sea desde lógicas de perspectiva estratégica, de redistribución, de control y de evaluación (gobiernos en distintas esferas).
- El territorio es hoy un elemento central en la acción de los gobiernos. El ámbito territorial específico viene definido tanto por elementos de proximidad como por elementos de conectividad.
- Gobernar hoy en cualquier lugar requiere asumir más interdependencias entre actores y niveles de gobierno. Las instituciones públicas deben ser facilitadoras, desde sus responsabilidades, del gobierno compartido en su esfera de intervención. La acción pública es la resultante de intervenciones conjuntas de las esferas institucionales y de las iniciativas privadas en el gobierno de la esfera pública.
- Los problemas de la gente requieren políticas pensadas y gestionadas desde la complicidad y la proximidad, con lógicas trasversales y con mecanismos y estilos de gobierno y gestión participativos. Hace falta sumar esfuerzos, generar complicidades y consensuar procesos de avance, en el marco de unas opciones estratégicas definidas de manera comunitaria y concertada.

Seguramente estos son algunos de los retos centrales de la labor de gobierno actualmente. Más allá de visiones simplificadoras, el gobierno, a través de la red, puede permitirnos recuperar y asumir la complejidad. Una complejidad que no se pretende ni reducir ni eliminar, sino que se acepta y se gestiona. No se pretende eliminar

quizá porque se reconoce que es imposible. Aceptar la complejidad actual es un ejercicio de realismo. Y esta aceptación de la complejidad debe trasladarse también a las formas de gobernar. No se puede gestionar la complejidad desde unas estructuras de gobierno construidas sobre premisas simplificadoras. La idea de gobernanza pretende precisamente estimular la transformación de las capacidades de gobierno, invitando a aceptar la interacción entre niveles de gobiernos y la presencia de una red de actores diversos. Invitando, en definitiva, a incorporar la complejidad en las tareas de gobierno.

5. ¿Gobernanza global?

¿Tiene sentido en un contexto como el descrito hablar de gobernanza global? Desde hace tiempo se viene argumentando sobre la necesidad de articular mecanismos de gobernanza que trasciendan los límites de los Estados-nación y que puedan afrontar los grandes retos del escenario global, como son la defensa de los bienes comunes que nos afectan a todos, desde el desarrollo sostenible a la violencia terrorista a gran escala, los retos de la salud, el cambio climático o la inestabilidad financiera. Como afirma Martin Rees (2018), los riesgos existenciales que la humanidad afronta de manera conjunta pueden llegar a poner en peligro su existencia en este mismo siglo si no se encaran a tiempo. Pero ¿de qué hablamos cuando nos referimos a gobernanza global? (Cohen-Pegram, 2018). No se trata solo de un nuevo peldaño en la investigación y estudio aplicado de las relaciones internacionales. Precisamente de lo que se trata es de relacionar más estrechamente el tipo de cuestiones que hemos ido desplegando a lo largo de las páginas anteriores, con la necesidad de que sean abordadas de manera multinivel, relacionando medidas a escala local con iniciativas a escala supraestatal o global. Y, al mismo tiempo, entendiendo que ello no concierne solo a los poderes públicos, sino a la interacción entre iniciativa privada, formas colectivas de defensa de los bienes comunes e instituciones gubernamentales.

En ese sentido, lo más importante es identificar adecuadamente los aspectos que son específicamente globales, y que por tanto trascienden un sistema político acostumbrado a la tríada que Jellinek caracterizaba como soberanía, territorio y población. Es decir, límites territoriales claros, población sujeta a la regulación estatal y un marco competencial específico de derechos y deberes directamente relacionado con ese espacio y ese colectivo. La lógica que hay detrás de acontecimientos como el Brexit, muestra esa voluntad de recuperar un control que aparentemente se ha perdido al situar ciertos temas en una agenda supraestatal, cuando quizás precisamente solo en esa esfera, que trasciende los límites de cada Estado, esa agenda puede ser correctamente afrontada (Kaldor, 2016). No podemos hablar de gobernanza global sin aceptar que estamos ante un escenario de transformación general de la forma Estado (Hameiri-Jones, 2015).

Es evidente, por otro lado, que es muy difícil afrontar, solo desde una esfera global, temas que necesariamente implican a los gobiernos y actores locales para lograr procesos de implementación efectivos. Y la ausencia de esos actores en los escenarios de debate y decisión de las problemáticas globales es notorio y resulta cada vez más contradictorio (Bansard-Pattberg-Wideberg, 2017). Difícilmente pueden afrontarse los retos que supone la globalización y sus efectos negativos en muchos lugares y enclaves del mundo sin incorporar esas problemáticas y a esos actores en los procesos de decisión e implementación (Zürn, 2018). No hay relaciones directas entre los espacios formales e informales que se han ido generando para conseguir mecanismos globales de gobernanza y los actores que directamente representan los colectivos más afectados por muchos de los procesos de globalización. Lo que implica precisamente asumir las nuevas coordenadas de conflicto (y de respuesta política) que ello implica. La gobernanza global no es un problema técnico o meramente institucional, es un problema directamente político.

6. Recapitulando

Las dimensiones, intensidades e impactos de los cambios económicos y sociales en los últimos años, han sido de tal calibre que permiten hablar de cambio de época. Los problemas de gobernabilidad que han ido arrastrando las democracias avanzadas en los últimos años, vienen determinados por la asimetría entre el tipo de cuestiones y conflictos planteados, que apuntan a elementos muy de fondo de la vida de las personas, y las capacidades de respuesta de esos mismos gobiernos. Las políticas públicas se enfrentan, pues, a escenarios distintos, más complejos, frente a los que no acaban de funcionar las “recetas” pensadas para otras coyunturas y en relación con otras configuraciones sociales. El reto de los gobiernos es trasladar su modo de hacer tradicional, basado en lógicas “de arriba abajo”, de matriz jerárquica y burocrática, a formas de gobierno en red, o de gobernanza. Desde esa perspectiva, se trata de saber responder a los nuevos retos, incorporando en los procesos decisionales a los actores, colectivos y personas involucradas en los mismos. Y ello debe hacerse desde la proximidad, buscando la atención a la diversidad y la capacidad de mantener la cohesión social.

Se necesitan políticas más compartidas y más estratégicas, no para salir coyunturalmente de la “crisis”, sino para mejorar la capacidad de adaptación a una nueva época. Aceptar la complejidad en las formas de gobierno supone articular la diversidad y la fragmentación con mecanismos de coordinación o integración forzosamente de carácter multinivel. Gobernar en un entorno complejo y global implica, con otras palabras, reconocer a los múltiples actores que conforman la red, aceptar su participación en las tareas de gobierno y gestionar las relaciones que se establecen entre ellos con el fin de provocar actuaciones integradas. El gobierno de la complejidad acepta la existencia de interacciones entre niveles, toma conciencia de las interdependencias entre actores, asume que lo importante es el contenido de las políticas y no la asignación de responsabilidades, percibe que los problemas tienen múltiples caras y establece complicidades que permitan sumar recursos y estrategias de actuación.

En definitiva, se ha tratado de repasar los efectos que sobre la

acción de gobierno tiene una reconceptualización de la propia función de gobernar. Y es evidente que la irreversible lógica de globalización está asimismo presente. Los problemas surgen de esa interdependencia global, pero deben ser afrontados por los gobiernos no solo desde los anclajes que expresan sus límites territoriales sino también desde las lógicas de gobierno multinivel cada vez más necesarias. Y ello genera asimetrías y conflictos que deben ser asumidos y afrontados. Entendemos que las reflexiones realizadas pueden ayudar a repensar el tema y favorecer otras lógicas que aprovechen las nuevas dinámicas de trabajo en red, asumiendo, sin negarla, la complejidad y los impactos de la globalización.

Referencias bibliográficas utilizadas

Aguilar, L., *Gobernanza y gestión pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Bansard, J. S., Pattberg, P. H. y Widerberg, O., “Cities to the Rescue? Assessing the Performance of Transnational Municipal Networks in Global Climate Governance”, *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics*, *17*(2), 2017, p. 229-246.

Bauman, Z., *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

Beck, U.-Beck-Gernsheim, E., *Individualization*, Londres, Sage, 2002.

Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.

Cohen, D.-Pegram, T., “Towards a Third Generation of Global Governance Scholarship”, *Global Policy*, Vol. 9, n. 1, 2018, p. 107-113.

Crouch, C., *Posdemocracia*, Madrid, Taurus, 2004.

Hameiri, Sh.-Jones, L., “Global Governance as State Transformation”, *Political Studies*, 2015, p. 1-18.

Hirsch, P. M., “Processing Fads and Fashions. An Organization-Set Analysis of Cultural Industry Systems”, *American Journal of*

Sociology, n. 77, 1972, p. 639-659.

Kaldor, M., “Brexit and Disintegrating Civilisations”, Open Democracy, 2016, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/mary-kaldor/brexit-and-disintegrating-civilisations.

Llamazares, I. y Marks, G., “Gobernación de múltiples niveles, movilización regional e identidades subestatales en la Unión Europea”, en Llamazares, I. y Reinares, F. (eds.), *Aspectos políticos y sociales de la integración europea*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1999.

Marks et al., *Governance in the European Union*, Sage, Londres, 1998.

Norris, P., *Critical Citizens*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Rees, M., *On the Future. Prospects for Humanity*, Princeton University Press Rhodes, RAW, 2018, *Understanding Governance: Policy Networks, Governance and Reflexivity,* Londres, Open University Press, 1997.

Subirats, J., (dir.), *Pobreza y exclusión social. Un análisis de la realidad española y europea,* Barcelona, Fundación La Caixa, 2004.

Subirats, J. (ed.), *Redes, territorio y gobierno. Nuevas respuestas locales a los retos de la globalización*, Barcelona, Diputación de Barcelona, 2002.

Zürn, M., *A Theory of Global Governance. Authorty, Legitimacy and Contestation*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

---

17. Joan Subirats es Doctor en Ciencias Económicas, Catedrático de Ciencia Política e investigador del Instituto de Gobierno y Políticas Públicas de la Universidad Autónoma de Barcelona.

18. En inglés, el concepto de *governance* (gobernanza) ha ido adquiriendo significado por contraposición al *government* (gobierno), entendido en este caso como gobierno tradicional. En diversas lenguas se ha traducido el término *governance,* pero en otros casos se utilizan como sinónimos “gobierno en red” o “gobierno relacional”.

CAPÍTULO XII

TRANSFORMACIÓN INTERACTIVA DEL CONFLICTO Y CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ A TRAVÉS DEL DIÁLOGO PROFUNDO

Wilfried Graf
en cooperación con Gudrun Kramer y Augustin Nicolescu

Otra vez me viene a la memoria el momento en que hace veinticinco años escuché de Erich Fromm, en su casa de Cuemavaca, con la mirada de sus ojos pequeños, azules, brillantes: “Una práctica educativa así es una especie de psicoanálisis histórico-sociocultural y político.” (Freire, 1992, p. 89)

1. El fracaso de la diplomacia de la paz y el desarrollo de enfoques de transformación de conflictos

Los años noventa, lejos de dar lugar a una era de paz tras el final de la Guerra Fría, estuvieron marcados por el fenómeno de las guerras posmodernas, la mayoría de las cuales adoptaron la forma de “conflictos étnicos”, es decir, guerras intraestatales basadas en la politización de las líneas divisorias de la nacionalidad. Las respuestas a estos violentos conflictos se dieron en el marco de actuación de la “intervención humanitaria”. Desde septiembre de 2011 y el inicio de la “guerra global contra el terrorismo”, la politización, junto con las fracturas religiosas y de civilización, han pasado a primer plano. Estas guerras posmodernas, en las que la matanza de la población civil se ha convertido en la principal estrategia por parte de todas las facciones enfrentadas, han demostrado poseer una enorme resistencia a los enfoques tradicionales de resolución de conflictos armados. Incluso en el caso de negociaciones de paz en las que en eventualmente se han logrado alcanzar acuerdos, la violencia ha vuelto a irrumpir una y

otra vez.

La necesidad de un enfoque distinto y más complejo, evidenciado por la persistencia de los conflictos violentos durante las últimas décadas, ha llevado al desarrollo de nuevas formas de transformación de los conflictos y los procesos de paz. El enfoque tradicional para el establecimiento de la paz y la negociación se basa en una concepción del conflicto entre ganadores y perdedores. Las partes enfrentadas persiguen sus propios objetivos, y aunque deben aceptar ceder en algunos puntos para que dichos objetivos resulten compatibles, cada parte lidia para conservar al máximo sus objetivos originales.

1.1. El auge de los enfoques de segunda vía en la resolución internacional de conflictos

Los primeros seminarios de resolución de conflictos en los que representantes del más alto nivel de las naciones en conflicto se reunieron de manera no oficial, se celebraron en los años cincuenta del siglo xx (Rothman y Olsen, 2001). Este enfoque, inicialmente planteado para conflictos internacionales, se generalizó a finales de los años sesenta y se empezó a aplicar en conflictos intraestatales a iniciativa de círculos diplomáticos y jurídicos, como por ejemplo a través de los esfuerzos de Harold Saunders y Roger Fisher, así como en el campo de la psicología social, con las aportaciones de Herb Kelman, Ronald Fisher y Vamilçk Volkan, entre otros. Ello desembocó en las iniciativas diplomáticas conocidas como “de segunda vía”, así como a la proliferación de conferencias sobre la negociación de conflictos y seminarios de formación en estrategias de negociación (Lumdsen, 1996). A pesar de que no se considera que los esfuerzos de la diplomacia de segunda vía deban reemplazar a los de la diplomacia tradicional, una iniciativa diplomática de segunda vía puede contribuir a marcar una diferencia sustancial cuando las distintas partes se reúnen alrededor de la mesa de negociaciones (Rothman y Olson, 2001). Puede incluso facilitar la posibilidad de que se produzcan negociaciones ya de entrada. En dicho enfoque ha sido especialmente destacable el

papel que han jugado tanto las oenegés como las instituciones académicas para ayudar en la resolución de los conflictos intraestatales.

En dicho enfoque, el escenario de la negociación no es oficial y las actividades se llevan a cabo fuera de las oficinas gubernamentales, preferentemente a través de oenegés más que de embajadas. Ello proporciona a los participantes un espacio privilegiado para poder reflexionar de manera creativa sin estar obligados a rendir cuentas de lo que se debate a puerta cerrada. Ello resulta de especial importancia cuando los temas son demasiado sensibles para ser abordados de manera pública. Asimismo, dichas interacciones pueden ayudar a superar algunos de los problemas de confianza que suelen ser inherentes al conflicto entre las partes implicadas (Chigas, 1997). De este modo, pueden lograr un impacto positivo en la "madurez" del conflicto y contribuir a alcanzar una solución negociada, lo que permite establecer negociaciones oficiales mucho antes de lo que por lo general sería el caso.

1.2 Principales deficiencias en la transformación del conflicto y la construcción de la paz

Incluso en el marco de estos nuevos enfoques para la transformación del conflicto y la construcción de la paz que han ido ganando terreno desde el final de la Guerra Fría, existen importantes déficits que deben abordarse con el fin de que la transformación del conflicto culmine con la consecución de una paz justa, sostenible y positiva más que únicamente en un mero alto el fuego y en la ausencia de violencia.

Con el objeto de abordar dicha cuestión, profesionales y expertos académicos en la resolución de conflictos como Herb Kelman, Ron Fisher, Johan Galtung y Jean Paul Lederach han desarrollado enfoques esencialmente transformadores y dialógicos de la transformación de conflictos.

Así, por ejemplo, Lederach hace especial referencia a la corriente de educación popular de América Latina y de África, y especialmente a la escuela de Paolo Freire. Tal como escribe

Lederach (1995): “En suma, la temeridad de Freire consiste en decir que la construcción transformadora de la paz propugna y persigue tanto el cambio personal como el sistémico” (p. 20). Y también “propone a cada grupo una autorreflexión acerca de las virtudes y defectos de su propia herencia, así como de sus conocimientos y modalidades en relación con el conflicto, en lugar de reflexionar únicamente acerca de las amenazas que suponen las modalidades de otros o de adoptar un posicionamiento determinado que sus miembros deben aprender de otros porque no poseen recurso alguno para llevarlo a cabo” (p. 113).

El negociador de conflictos deja de ejercer de experto y de dedicarse a ilustrar a los participantes e impartir contenidos, y en su lugar, actúa en calidad de facilitador, estableciendo un diálogo permanente con los participantes que, a su vez, se implican en una actividad orientada por procesos.

John Paul Lederach (1999) identifica tres deficiencias fundamentales en la transformación de conflictos en el contexto de los procesos de paz. Por un lado, señala la deficiencia relativa a la interdependencia, la deficiencia de justicia, y la deficiencia estructural del proceso. En su última obra, *The Moral Imagination* (*La imaginación moral*), Lederach destaca una deficiencia aún más profunda, la “deficiencia de autenticidad” (Lederach, 2005). Abordar estas deficiencias resulta de crucial importancia para el desarrollo futuro de los procesos de construcción de paz y la transformación de conflictos.

1.2.1 La deficiencia de la “interdependencia”

Los enfoques habituales en la resolución de conflictos se basan en reuniones o negociaciones entre partes en conflicto en situación de igualdad: generales con generales, o su rango equivalente (para)militar, líderes con líderes, representantes de la sociedad civil con sus homólogos, etc. Hasta hoy, los esfuerzos negociadores han tendido a hacerse en función de estas relaciones horizontales con la idea de promover la interdependencia y de construir relaciones entre los principales frentes de ruptura o grieta social de los cuales ha

surgido el conflicto. Ha habido numerosos proyectos, por ejemplo los que han reunido a jóvenes israelíes y palestinos.

Sin embargo, se suelen subestimar los vínculos verticales internos que existen en el interior de cada una de las partes en conflicto. Así, la relación entre la élite, los líderes de nivel medio y la sociedad civil de base no se abordan, lo que provoca una deficiencia en la interdependencia entre dichos niveles verticales que es a la que se refiere Lederach.

1.2.2 La deficiencia de “justicia”

Una segunda deficiencia en los procesos de transformación de conflictos y construcción de la paz es la que se produce cuando se firma algún tipo de acuerdo supuestamente destinado a poner fin al conflicto. Resulta evidente que, cuando esto sucede, se produce una reducción significativa de la violencia directa. Sin embargo, los contextos estructurales y culturales que se encuentran en el origen de dicho conflicto a menudo quedan sin resolver. En el surgimiento de un conflicto asimétrico, la violencia directa suele ser (o puede convertirse rápidamente) la respuesta de un grupo ante la llamada “violencia estructural” (Galtung) que otro grupo ejerce contra este primero. Cuando se alcanza un acuerdo de paz, o incluso un alto el fuego, existe la expectativa de que el descenso de la violencia directa se vea también acompañado por un descenso de la violencia estructural y la población pueda experimentar los beneficios del dividendo de paz. Sin embargo, tal como escribe Lederach: “Las expectativas de cambio social, económico, religioso y cultural raramente se satisfacen, lo cual aumenta la brecha entre las expectativas de paz y lo que realmente se cumple” (Lederach 1999, p. 5).

1.2.3 La deficiencia de la “estructura-proceso”

Otra de las deficiencias identificadas por Lederach es la que existe entre el proceso de paz y la estructura de la paz, y tiene que ver esencialmente con la confusión habitual de si la paz es un objetivo o un proceso. La deficiencia en el ámbito de “estructura-proceso” tiene

lugar cuando un proceso de paz se centra demasiado en el proceso o demasiado en la estructura.

Dicha deficiencia resulta claramente visible tras la firma de un acuerdo de paz largamente negociado. El proceso de paz suele conducir a menudo a la creación de una nueva estructura política (cargos, instituciones, cambios constitucionales). Todo ello conlleva cambios importantes, pero solo constituyen el inicio del período de posguerra o de posviolencia de un proceso de paz. Una paz sostenible requiere también cambios de actitud así como el establecimiento de nuevas relaciones y nuevas estructuras sociales y una cultura de paz que debe seguir desarrollándose. Por consiguiente, resulta importante no centrarse con exceso en un enfoque lineal consistente en “alto el fuego, luego negociación, luego acuerdo, luego reconciliación”. El proceso debe iniciarse cuando las circunstancias sean las propicias, y en la medida de lo posible, a distintos niveles al mismo tiempo.

Lo que estas deficiencias en la construcción de la paz tienen en común es que son el resultado de una visión incompleta de lo que conlleva el trabajo a favor de la paz. Se puede achacar en parte al legado del enfoque tradicional de la resolución de conflictos por medios militares, diplomáticos y legales, que fue el que prevaleció durante mucho tiempo antes de los contextos sistémicos de la guerra moderna, el capitalismo, la secularización o el sistema de los modernos Estados-nación. Esta herencia, profundamente arraigada en la psique de la mayoría de sociedades durante milenios, ha hecho que persistiera en nosotros la noción de que, cuando se alcanza un acuerdo, sea cual sea el modo en que este se haya concluido, dicho acuerdo es definitivo y el problema queda definitivamente resuelto. Como consecuencia de ello se otorga una preeminencia excesiva a la negociación y a la interdependencia para con las élites al tiempo que se ignora la necesidad por parte de estas mismas élites de garantizar su interdependencia e interactividad con los pueblos a los que pretende guiar y gobernar. Pero además también supone poner un excesivo énfasis en los resultados del acuerdo de paz o del alto el fuego alcanzados mientras que los procesos interactivos e integrativos necesarios

para el establecimiento de la paz y la transformación del conflicto quedan totalmente relegados. El resultado de ello es una paz superficial y negativa sin raíces sólidas ni posibilidad alguna de garantizar un desarrollo justo y sostenible.

1.2.4. La deficiencia de “autenticidad”

Aparte de las técnicas de negociación, mediación y de los distintos enfoques de intervención, se requiere algo más, aunque resulte menos tangible. Eso que falta es precisamente impulsar la paz como un proceso y abordarla con creatividad, dedicación y desde la perspectiva de los que viven el conflicto. La paz debe ser auténtica. Ello quiere decir que debe ser propiciada desde dentro en lugar de importarla o imponerla desde fuera. Debe garantizarse que los que tienen que vivir con dicha paz se puedan apropiar de ella. Eso corresponde a lo que Lederach denomina en su obra *The Moral Imagination* como la “deficiencia de autenticidad” (Lederach 2005, p. 49).

Lederach sostiene asimismo que hace falta una determinada “imaginación moral”, activada por las partes en conflicto, para poder transformarlo de manera efectiva. Eso es a lo que nos referimos como el potencial de “trascender” un conflicto, es decir, a la capacidad de ir más allá de la realidad existente y dar el salto a una realidad nueva y distinta.

En su última obra *Pedagogía de la esperanza. Reviviendo la pedagogía de los oprimidos,* Paolo Freire define este potencial de los procesos de paz como un “proceso de aprendizaje” a partir de su propia experiencia de una sesión en un “círculo cultural” con activistas armados de El Salvador tras el acuerdo de paz de 1992:

> “Se trata de un momento en la lucha, no el final de la lucha […] El aprendizaje, por parte de los que están acostumbrados a poder todo, de que mucho de lo que les parece una amenaza a sus privilegios —obviamente entendidos por ellos como sus derechos inalienables— es apenas el hacer efectivos los derechos por parte de quien venía siendo privado de ejercerlos. El aprendizaje de que sus privilegios, como el de explotar a los débiles, el de

prohibirles ser, el de negarles la esperanza, son inmorales y como tales precisan ser extirpados. Por otro lado, el aprendizaje por parte de los aplastados y las aplastadas, de los impedidos de ser, de los renegados, de que por medio de la lucha seria, decidida, incansable, es posible rehacer el mundo. De que la esperanza tiene sentido si es parida en la inquietud creadora del combate, en la medida en que solo así ella puede también parir otras luchas en otros niveles. El aprendizaje, finalmente, de que en una nueva práctica democrática es posible ir aumentando los espacios para los pactos entre las clases e ir consolidando el diálogo entre quienes son diferentes. Vale decir, ir profundizando las posiciones radicales y superando las sectarias. Esto no significa, sin embargo, de ningún modo, que en una sociedad que así viva la democracia se instaure una historia sin clases sociales, sin ideología, como proclama cierto discurso pragmáticamente posmoderno.” (Freire, 1992, p. 232 y ss.)

1.3. La construcción de la paz y la transformación del conflicto: entre técnica y arte

Los enfoques de transformación del conflicto y de construcción de la paz suelen perseguir impartir conocimiento y formar en competencias, un método que sin duda resulta de utilidad para resolver conflictos. Lederach (2005) subraya sin embargo que la profesionalización de los actores que trabajan en el ámbito de la paz ha otorgado una atención excesiva al aspecto técnico y se ha olvidado de que la construcción de la paz también es un arte.

Muchos enfoques de construcción de la paz y la transformación de conflictos tienden a racionalizar el conflicto. A menudo, el principal inconveniente de dichos enfoques es que tienden a infravalorar el hecho de que muchas de las dinámicas que subyacen a los conflictos son “irracionales”, preconscientes o directamente inconscientes para las partes en conflicto. Por consiguiente, tampoco logran transmitir la necesidad de utilizar la creatividad, la autorreflexión y la empatía.

Así pues, con el fin de alcanzar el objetivo de trascender los

conflictos, una metodología puramente técnica no resulta suficiente. Cualquier asesoramiento relativo al conflicto y a la construcción de la paz debe abordarse tanto desde su vertiente técnica como artística. Utilizamos pues el término de Transformación Interactiva del Conflicto (TIC) para caracterizar un determinado enfoque en torno a la construcción de la paz y el asesoramiento y formación en situación de conflicto. Un enfoque de estas características debe ser interactivo, integrativo y al mismo tiempo práctico, y debe estar bien estructurado y someterse continuamente a revisión de acuerdo con los principios de la filosofía, teoría y praxeología del diálogo. Asimismo, no puede consistir en una receta fija. Un enfoque integral debe incluir elementos de creatividad artística y ser personal. Las relaciones con las partes implicadas en el conflicto se entablan en el ámbito personal. La confianza y la seguridad en el mediador del conflicto no se pueden transferir a una tercera persona. Pero evidentemente no basta con una buena relación interpersonal. También tiene que haber el debido equilibrio entre la técnica y el arte empleados.

El papel del mediador y experto en conflicto y paz es promover y sostener un proceso de autorreflexión que contribuya a fortalecer la capacidad empática, a despertar el potencial creativo para imaginar una nueva realidad, y a privilegiar las estrategias no violentas mediante el diálogo con todos los participantes en el conflicto. Al mismo tiempo, dicho mediador debe ser capaz asimismo de llevar a cabo una reflexión crítica de su propio enfoque. Desafortunadamente, los mediadores de conflictos no suelen reflexionar acerca de sus propios valores, heredados de su propia cultura. Cuando se ven confrontados con conflictos enquistados en otras culturas, suelen, por lo general —de manera preconsciente e inconsciente—, analizar dicho conflicto a través de sus gafas culturales y favorecer las soluciones que tienden a imponer su propios valores.

En el marco de comprensión mutua de la negociación del conflicto, los mediadores deben ser neutros o imparciales, lo cual les permite desarrollar empatía hacia las distintas partes implicadas en el conflicto. Pero al mismo tiempo este concepto de neutralidad o de

imparcialidad presupone que los mediadores de conflictos no tiene sus propios sesgos, lo que a su vez puede entorpecer su capacidad de reflexionar acerca de sus propias opiniones y el origen de estas.

Los mediadores de conflictos necesitan ser culturalmente sensibles, pero también precisan un marco filosófico de referencia cuando se ven confrontados a profundos antagonismos sociales y culturales en el surgimiento de conflictos complejos. Necesitan contar con una teoría social crítica realista (no únicamente de la sociedad sino de la sociedad mundial), y con una epistemología y metodología para la investigación acerca de la acción participativa desarrollada conjuntamente con los representantes de las partes en conflicto. Cuando está equipado de este modo, el mediador de conflictos puede ser capaz no únicamente de salvar las “apariencias fortuitas de la imaginación moral” (Lederach 2005) sino que también puede trabajar de manera activa para alcanzar los puntos *kairós* que permiten propiciar un cambio social creativo por vías pacíficas.

2. Un meta-marco transdisciplinar para el análisis participativo del conflicto y la investigación sobre la acción

El enfoque de la Transformación Interactiva del Conflicto (TIC) persigue hallar respuestas, no únicamente a cómo detener la violencia directa, sino a cómo transformar la violencia estructural y cultural. Con el tiempo, dicho enfoque se ha ido desarrollando gracias a la investigación y la práctica de muchos académicos y profesionales de dicho sector como Herb Kelman, Tamra Pearson d’Estrée, Ron Fisher, Jean Paul Lederach y Johan Galtung. Actualmente, dicho planteamiento consiste en una filosofía, un conjunto de valores continuamente reevaluado a través de la autorreflexión crítica, un conjunto de teorías (aunque no una macro-teoría nueva) continuamente reevaluadas a través de la investigación empírica, y una praxeología que cuenta con una amplia variedad de métodos y herramientas para el diálogo.

En el siguiente apartado se presenta una visión general del enfoque de la TIC que constituye la base teórica y praxeológica de nuestro enfoque integrativo para la prevención de la violencia, la

mediación de la paz y la reconciliación.

El enfoque de la TIC constituye un enfoque integrativo en torno a la construcción de la paz y la transformación de conflictos, e integra enfoques orientados a sus principales actores (para transformar estrategias, acciones y comportamientos), enfoques orientados a la estructura (para transformar objetivos y contradicciones) y enfoques orientados a la cultura (par transformar emociones, actitudes y postulados).

2.1. La filosofía: la exploración de las necesidades básicas humanas como objetivo principal de la Transformación Interactiva del Conflicto

El enfoque de la TIC se centra en el ser humano como protagonista principal de la antropología histórica, el desarrollo social y la transformación del conflicto. En concreto, nuestro enfoque se fundamenta en el concepto de las necesidades humanas básicas desarrollado por Herbert C. Kelman (2012, p. 361-372), fruto esencialmente de su trabajo junto a John Burton quien, a su vez, se basó en la obra de Abraham Maslow y de Erich Fromm. Tal como sugiere Demirdogen, la percepción de los conflictos internacionales de Kelman ofrece una perspectiva única, y “su principal postulado sostiene que el conflicto internacional, más que el resultado de un cálculo racional de intereses nacionales objetivos por parte de responsables políticos, es un proceso que se rige por necesidades y miedos colectivos” (Demirdogen 2011, p. 219). Dicho autor sostiene que resulta más sencillo resolver los conflictos relativos a recursos e intereses que aquellos que hacen referencia a valores y necesidades fundamentales.

En contraposición a las jerarquías de necesidades humanas enunciadas por Marx o por Maslow, el concepto de necesidades básicas de Galtung, al igual que el de Max-Neef (1991) presupone que no existe jerarquía en las necesidades humanas. Galtung distingue entre cuatro categorías de necesidades humanas básicas: supervivencia (por oposición a muerte); bienestar, que hace referencia a lo que necesitamos para vivir, esencialmente comida,

ropa, un techo, acceso al sistema de salud pública y acceso a un sistema educativo; identidad, que hace referencia a un sentido de la vida y a algo para lo que vivir, y no únicamente a algo de lo que vivir; y libertad, que conlleva la igualdad de oportunidades (Galtung, 1996). De manera más general también podríamos clasificar dichas necesidades en fisiológicas, sociales, espirituales y psicológicas.

Tal como escribió Castoriadis: “Una sociedad solo puede existir si se realiza de manera constante una serie de funciones […] pero no se puede reducir a ello, y del mismo modo tampoco dicta la manera de abordar sus problemas de una vez y para todo el mundo en función de su naturaleza específica. Una sociedad inventa y define nuevos modos de responder a sus necesidades del mismo modo en que identifica nuevas necesidades” (Castoriadis, 1987, p. 116-117). Estas nuevas necesidades solo se pueden identificar y comprender de manera dialógica.

A pesar de que no existe ninguna jerarquía objetiva, los seres humanos y las sociedades tienden a priorizar las necesidades humanas básicas y a basar sus valores colectivos o sus ideologías políticas en dicha priorización. En los conflictos profundamente enquistados, a menudo se puede observar que una de las partes tiene una fijación por una de dichas necesidades básicas. La gente está dispuesta a sacrificar su vida por defender su identidad religiosa o cultural (como, por ejemplo, el derecho a usar su propia lengua). Así, el bienestar y la supervivencia se sacrifican en aras de la lucha por la libertad o la identidad.

El enfoque de la TIC persigue deconstruir y replantear estas ideologías o fijaciones patológicas para explorar y entender de manera empática las necesidades de los otros y apoyar la construcción de nuevas necesidades o nuevos modos de satisfacer las necesidades identificadas por vías pacíficas. La TIC presupone que todas las necesidades humanas básicas son igualmente importantes, de modo que si debe hallarse una solución sostenible a un conflicto, todas ellas han de respetarse y satisfacerse por igual. Esta perspectiva permite asimismo la diferenciación crítica entre los intereses/valores básicos y los intereses/valores concretos de un grupo determinado o de naturaleza egoica.

Por consiguiente, las necesidades básicas no constituyen únicamente un marco de referencia para hallar soluciones, sino una herramienta dialógica para mediar entre distintos marcos de referencia de las partes en conflicto, que suelen englobar derechos humanos, ley internacional, constituciones, normas sociales, visiones religiosas y métodos locales de resolución de conflictos. Las necesidades humanas básicas se deberían concebir como la base empírica de los derechos humanos.

2.2. Las teorías transdisciplinares del conflicto, la violencia y la paz: la interconexión entre agentividad, estructura social y cultura

En su desarrollo de un enfoque complejo acerca de la construcción de la paz y la transformación del conflicto, la TIC propone un enfoque que explora y conecta tres dimensiones teóricas centrándose en la agentividad (psicobiografía e interacción), la estructura social (relaciones y organizaciones) y la cultura (significado simbólico). Estos tres enfoques teóricos considerados de manera conjunta resultan cruciales para el análisis de las constelaciones de conflicto complejas, desde las dimensiones micro y meso de los niveles interpersonales e intergrupales, hasta las dimensiones macro y mega de los niveles sociales e internacionales. Por lo general, los enfoques relativos al análisis y transformación de conflictos suelen abordar por lo menos una o dos de las tres dimensiones anteriores, pero no las tres de manera simultánea y exhaustiva, simplemente a causa del nivel de complejidad que ello entrañaría. No existe ningún enfoque teórico o metodológico capaz de abordarlo todo de manera íntegra.

Cada una de las anteriores perspectivas posee sus propias constataciones, su propia lógica y su propia capacidad de permitir la transformación del conflicto. Por consiguiente, no resulta práctico intentar integrar cada una de dichas concepciones en un único “macroenfoque”. Sin embargo, sí se pueden interconectar y, al hacerlo, se logran preservar también sus virtudes individuales para contribuir a una mejor comprensión del conflicto y de cómo

abordarlo.

En la teoría del conflicto de Galtung (Galtung, 2000), el conflicto se concibe a partir de tres principales componentes: actitudes, comportamientos y contradicciones. Conflicto no es lo mismo que violencia. Un conflicto es un reto. El resultado, tanto si es creativo, constructivo y pacífico, como violento y destructivo, depende esencialmente de los comportamientos, actitudes y objetivos implicados. El comportamiento es el elemento visible del conflicto. A menudo, a medida que va creciendo la espiral de animosidad y violencia, la contradicción (la incompatibilidad de objetivos) se olvida por completo. Ese suele ser especialmente el caso en conflictos violentos y prolongados en los que la violencia engendra una dinámica que se alimenta y perpetúa a sí misma acabando por ocultar la contradicción real.

Los seres humanos, para poder satisfacer sus necesidades básicas, se integran en un grupo y desarrollan objetivos individuales y grupales concretos. En el mundo exterior, dichos objetivos coinciden con los objetivos de otros, y cuando dichos objetivos son incompatibles, se produce una contradicción y estalla el conflicto. Si la contradicción se percibe de manera negativa y no se le puede hallar solución alguna, es bastante probable que acabe desembocando en un acto violento. Dicho acto no resuelve la contradicción sino que, por el contrario, la violencia tiene el efecto de agudizar dicha contradicción. Además, la violencia suele conducir a menudo a la contra-violencia, polarizando aún más las actitudes y presuposiciones acerca de los otros y desencadenando un proceso de deshumanización.

Experimentar la violencia es siempre una situación traumática. Cuando una sociedad se ve expuesta a la violencia a gran escala, se ve obligada a desarrollar mecanismos para soportarla. Entonces desarrolla mitos que se pasan de una generación a otra. Así, los traumas colectivos pueden persistir durante siglos. Se almacenan en lo más profundo del acervo cultural y a menudo se reactivan en situaciones de crisis, volviendo así a influir en las acciones y objetivos de los individuos y los grupos.

La misma dinámica se puede observar en relación con las

estructuras. La experiencia del trauma a través de la violencia y la incapacidad de resolver la(s) contradicción(es) suele conducir a la creación de estructuras que solo sirven para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas propias excluyendo las necesidades de los otros. Como estas últimas se perciben como un obstáculo para alcanzar los propios objetivos, se acaba desencadenando un proceso de discriminación y explotación y, en el peor de los casos, un intento para destruir a los otros aunque que ello acabe provocando la propia destrucción.

La mayoría de enfoques que tratan el conflicto suelen limitarse a abordar la concepción de la violencia como violencia directa. En el mejor de los casos, el resultado puede ser una solución de compromiso que ponga fin a la violencia directa. Por lo general el conflicto queda congelado hasta que, en determinado momento, vuelve a emerger. En el peor de los casos —y existe un gran número de ellos—, la violencia es aún peor que antes. En cualquier caso no existe posibilidad alguna de establecer una paz duradera, por lo que hay que abordar la deficiencia de justicia y transformar las estructuras y la cultura violentas.

La concepción de la violencia directa, estructural y cultural (Galtung, 2000) como modelo teórico acerca de la violencia va más allá de la concepción clásica de dicho concepto. Una revolución/revuelta/sublevación con la consiguiente violencia, resulta desconcertante si no se posee una concepción más amplia y profunda de la noción de violencia. La violencia en masa no estalla sin razón alguna, a pesar de que dicha razón no sea justificación para ello. Este tipo de violencia directa es un suceso. Y para entender un suceso primero hay que entender el proceso que ha conducido hasta él.

El objetivo del asesoramiento en materia de conflicto y establecimiento de diálogos para la paz es empoderar a todos los participantes de manera que sean capaces de salir del círculo vicioso de la violencia posibilitando una concepción más integrativa de la dinámica del conflicto, la “concienciación” acerca del contexto en que se produce con una mayor profundidad, y el replanteamiento de los objetivos perseguidos. Ello debería capacitar a dichos

participantes para que, en lugar de funcionar a partir de posiciones estáticas, lo hicieran primero en función de intereses, luego en función de valores, y finalmente pudieran relacionarse con los otros a partir de las necesidades humanas básicas como terreno humano compartido por todas las partes en conflicto y con el propósito último de superar cualquier posible incompatibilidad de objetivos.

Con respecto a la dimensión interactiva del conflicto, existe una serie de comportamientos colectivos por parte de grupos, incluidos los comportamientos de tipo preconsciente e inconsciente, cuyo objetivo es satisfacer las propias necesidades básicas, lo cual tiene implicaciones en la satisfacción de las necesidades humanas básicas de los otros. A un nivel social más profundo existe también el contexto de la estructura social, incluyendo todas las contradicciones (estructura profunda) preconscientes e inconscientes (latentes), así como el contexto de la cultura misma, incluyendo presuposiciones y actitudes (cultura profunda) tanto preconscientes como inconscientes (implícitas).

La estructura profunda se podría definir como aquellos patrones relacionales que existen entre determinados segmentos de la sociedad: entre los mayores y los jóvenes, entre hombres y mujeres, entre razas y etnias, entre poderosos y desposeídos, en función de cada una de las brechas sociales existentes. Una estructura profunda estructuralmente violenta es aquella en la que existe una asimetría de poder entre los distintos segmentos sociales que da lugar a la vulneración de las necesidades humanas básicas de un grupo, por lo que está relacionada con prácticas de discriminación y explotación. Entre las estructuras profundas violentas podemos mencionar la esclavitud, el colonialismo y el patriarcado.

La estructura profunda influye en todos los aspectos de la organización de una sociedad, y los patrones de relaciones de poder se suelen reproducir en el seno de la familia, el entorno laboral y el ámbito gubernamental. En este sentido, el “desarrollo” puede considerarse como el proceso de transformación del conflicto estructural cuyo potencial desenlace es un mayor nivel de violencia cultural o un mayor nivel de paz cultural.

Existen distintas alternativas a la violencia estructural que se

suelen hallar en la historia profunda de la organización social de una sociedad determinada, lo cual constituye la base de una estructura profunda pacífica. Dichas alternativas serían la autonomía en lugar de la penetración, la integración en lugar de la segmentación, la solidaridad en lugar de la fragmentación, y la participación en lugar de la marginación.

A las presuposiciones y actitudes superficiales siempre subyacen actitudes y presuposiciones a nivel profundo que constituyen la cultura profunda, es decir, la suma de todas las prácticas, códigos, directrices, reglas, estereotipos y prejuicios tanto preconscientes como inconscientes (y, por lo general, olvidados o implícitos) acerca de uno mismo y del otro.

En la mayoría de conflictos, y concretamente en los conflictos prolongados en el tiempo, dichas actitudes y presuposiciones suelen impedir una salida pacífica al conflicto y constituyen la materia prima en la dinámica de su escalada y polarización, situación que se ve a su vez exacerbada por políticas de corte populista y fundamentalista. En todas las manifestaciones de la cultura (religión e ideología, lenguaje y arte, ciencia empírica y formal) este tipo de significados culturales profundos se suelen utilizar para legitimar la violencia directa o estructural y se suelen transferir de una generación a otra.

En tiempos de crisis, cuando un grupo se ve confrontado a una situación integrativa pero necesita al mismo tiempo preservar el consenso para poder (re)accionar de manera efectiva, esas dimensiones más profundas del conflicto se manifiestan a nivel superficial. El modo en que se percibe la situación y las reacciones consiguientes vendrán determinadas en el ámbito del grupo por las patologías existentes al nivel de la cultura profunda.

Una de las hipótesis fundamentales del enfoque de la TIC es que solo se puede alcanzar una solución justa y sostenible si las dimensiones a nivel profundo se abordan y se hacen aflorar a la superficie para que las partes en conflicto sean conscientes de ellas. A partir de entonces, las actitudes y presuposiciones, los objetivos y estrategias se transforman, se renuevan, y se puede lograr un cambio en el comportamiento de las partes implicadas.

Para un análisis en profundidad de las relaciones entre intereses sociales, valores culturales y fijaciones sociales y psicológicas en torno a las necesidades humanas básicas puede consultarse el esquema que Lederach propone para explorar las historias detrás del conflicto o la dinámica de su escalada y polarización (Lederach, 2005). Dicho autor sugiere empezar con un círculo inicial que incluya todos los actos violentos presentes en el momento analizado: “El círculo de los sucesos recientes saca a la luz las expresiones más visibles de los conflictos políticos, militares, sociales y económicos” (p. 141). El círculo de los eventos recientes conduce lentamente a una esfera relativa a la “historia vivida”. Un tercer círculo temporal más amplio dibuja el contexto de la memoria, o lo relativo a la “historia recordada”.

En este contexto entra en escena Vamik Volkan. Dicho autor concibe el círculo temporal desde una perspectiva psicológica de grupo extenso de corte psicoanalítico en forma de sucesos recordados que generan “traumas elegidos” (Volkan, 1999). Finalmente, también hallamos la “historia profunda” que persigue “entender cómo las personas conciben su lugar en la Tierra, desde el punto de vista figurativo, así como su lugar como un espacio vinculado a una geografía determinada, en un sentido literal” (Lederach, 2005, p. 143).

Finalmente, la teoría de la civilización de Claudio Naranjo nos permite explorar el nivel más profundo de la historia profunda: la patología social de la “mente patriarcal” (Naranjo, 2010).

En todos los conflictos, y especialmente en conflictos prolongados e inabordables, todas estas actitudes y presuposiciones profundas en la memoria colectiva acerca de las historias subyacentes al conflicto suelen impedir una transformación pacífica de este. Pero además, constituyen la materia principal de la dinámica de escalada y polarización que, a su vez, se ve exacerbada por políticas populistas y fundamentalistas, y pueden por lo tanto ser utilizadas para legitimar la fuerza directa o estructural, además de transferirse de una generación a otra a través de mitos y símbolos nacionales.

El enfoque de la TIC pretende deconstruir y reformular estas ideologías y narrativas a partir de las jerarquías específicas o las

fijaciones acerca de necesidades humanas básicas. Dicho enfoque parte del postulado de que todas las necesidades humanas básicas son igualmente importantes y, por lo tanto, si debe hallarse una solución sostenible a un conflicto, todas ellas deben satisfacerse por igual. No existen necesidades humanas básicas para sistemas, Estados, instituciones, organizaciones o partidos políticos. Estos últimos suelen representar únicamente valores culturales e intereses sociales, por lo que dichos valores e intereses se deberían traducir y reformular en necesidades humanas básicas. Ello permitiría una diferenciación crítica entre los intereses/valores básicos, los valores/intereses de un grupo y los intereses/valores de tipo egoico.

2.3 La praxeología: la transformación del conflicto a través del análisis interactivo del conflicto, el diálogo profundo y la planificación de acciones estratégicas

La praxeología hace referencia al conjunto de acciones humanas. Desde la perspectiva del enfoque de la TIC, la praxeología tiene que ver de manera más concreta con los procesos dialógicos que empiezan con un diálogo con cada una de las partes en conflicto y, al mismo tiempo, en el interior de cada sociedad en conflicto de manera independiente. Ello se hace con el objeto de preparar a cada una de las partes para el proceso de paz centrándose primero en la prevención de la violencia para pasar luego a la negociación o la mediación hasta alcanzar al fin la (re)conciliación mediante un proceso de autorreflexión y exploración de las dimensiones más profundas y colectivas en los ámbitos preconsciente e inconsciente relacionadas con la formación del conflicto, de manera análoga al proceso de “conscientizaçao” enunciado en la concepción educativa de Freire.

> “En forma mecanicista e idealista es imposible entender lo que sucede en las relaciones de opresores u opresoras con oprimidos u oprimidas, como individuos o como clases sociales. Solamente en la comprensión dialéctica [...] es posible comprender el fenómeno de la introyección del opresor (u opresora) por el oprimido (u oprimida), la ‘adherencia’ de este a aquel, la dificultad

> que tiene el segundo para localizar al primero fuera de sí mismo. Otra vez me viene a la memoria el momento en que hace veinticinco años escuché de Erich Fromm, en su casa de Cuemavaca, con la mirada de sus ojos pequeños, azules, brillantes: 'Una práctica educativa así es una especie de psicoanálisis histórico-sociocultural y político. Es esto lo que los mecanicistas dogmáticos, autoritarios, sectarios, no comprenden y rechazan casi siempre como 'idealismo'" (Freire, 1992, p. 131 y ss.)

En este sentido, el enfoque de la TIC es comparable al "psicoanálisis histórico-sociocultural y político". Sin embargo, su enfoque se centra en la transformación del conflicto, no únicamente en los niveles micro y meso, sino también en los niveles macro y mega relativos a la paz, el desarrollo y la globalización.

En este caso, el enfoque de la TIC hace referencia, concretamente, a la labor de facilitación y de asesoramiento de los procesos de diálogo profundo (procesos de diálogo intergrupal) combinados, en la medida de lo posible, con la preparación autoreflexiva de cada una de las partes en conflicto de manera individual (procesos de diálogo intragrupales). Todo ello se lleva a cabo con el propósito de asesorar, formar o "educar" a cada una de las partes en conflicto acerca de distintas formas de Transformación del Conflicto, desde la prevención y la negociación/mediación hasta la (re)conciliación.

Desde la perspectiva de la TIC, el principal objetivo de la construcción de la paz y la transformación del conflicto consiste en capacitar a la población para que sea autónoma en el momento de abordar el conflicto por vías pacíficas. Especialmente cuando se trabaja con sociedades extranjeras, el objetivo de un mediador de conflictos, como representante de la tercera parte, es convertirse en un "compañero de aprendizaje" (Jona Rosenfeld) que intervenga lo menos posible. Los mediadores externos de los procesos de paz a menudo acaban convirtiéndose en parte del conflicto, pues acaban no pudiendo distanciarse del conflicto en cuestión y percibiéndolo como si fuera propio, convirtiéndose así en "ladrones de conflicto".

Por otro lado, en ocasiones los mediadores empiezan a competir entre sí y acaban en un callejón sin salida o víctimas del efecto retroceso, lo que hace que se sientan impotentes y frustrados o que adopten por el contrario una actitud distante y cínica.

Por consiguiente, el enfoque de la TIC se centra en primer lugar en fortalecer las competencias y capacidades de la población local a través de acciones de orientación y formación.

Cuando se trabaja de manera directa con las partes en conflicto (en el marco del asesoramiento, la facilitación o la mediación), el enfoque de la TIC insiste en la importancia de trabajar por separado con las partes en conflicto para posibilitar un proceso de autorreflexión crítica. La autorreflexión permite a las partes en conflicto lograr una mejor comprensión de sí mismas, de los otros y de los conflictos que los enfrentan. Al hacerlo, las distintas partes se sienten más capacitadas para poder formular y/o reformular sus objetivos y hallar estrategias no violentas más apropiadas para poder alcanzarlos. En el mejor de los casos, las partes en conflicto dejan de necesitar la mediación y son capaces de establecer un diálogo autónomo y auténtico para acordar soluciones acerca de sus problemas comunes.

El objetivo del asesoramiento en entornos de conflicto y diálogo para la paz es empoderar a los participantes para que estos sean capaces de escapar de los círculos viciosos de violencia y, al mismo tiempo, propiciar una comprensión más compleja de la dinámica del conflicto, la “concienciación” acerca de los contextos más profundos y la reformulación de los objetivos a partir de principios de interactividad y apropiación del conflicto por parte de las partes enfrentadas. Ello les debería llevar a actuar primero en función de sus intereses en lugar de a partir de sus posiciones, en segundo lugar a actuar a partir de los valores en juego, para poder finalmente relacionarse con el otro a partir de la consideración de las necesidades básicas humanas como fundamento compartido de todas las partes en conflicto con el objetivo último de superar la incompatibilidad de objetivos.

La praxeología de la TIC integra enfoques basados en los actores en conflicto (concebidos para transformar estrategias, acciones y

comportamientos), enfoques orientados basados en la estructura (para transformar objetivos y contradicciones) y enfoques basados en la cultura (para transformar valores, actitudes y presuposiciones). Aunque el enfoque de la TIC también propicia la integración, el consenso, la cooperación, el aprendizaje mutuo y la colaboración creativa, su principal objetivo es alcanzar la igualdad y favorecer estructuras de poder simétricas. Por consiguiente, puede que a menudo sea necesario elegir estrategias de paz no cooperativas para empoderar a la parte en conflicto que representa a los explotados y oprimidos utilizando sin embargo para ello métodos no violentos de lucha y resistencia, y con el objetivo último de (re)crear las condiciones propicias para desplegar “estrategias asociativas de paz”.

La manera de salir del círculo vicioso de la violencia es mediante la creatividad y la empatía. La creatividad en todas sus formas es lo que distingue al ser humano de los otros seres vivos. La creatividad constituye la capacidad de ver mentalmente algo que no existe y de hacerlo realidad. Pasar de una condición estructural y culturalmente violenta en la que gran parte de la población no tiene cubiertas sus necesidades básicas a poder imaginar y satisfacer las necesidades básicas de todo el mundo en un sistema cultural y estructuralmente basado en la paz, exige a las personas inmersas en dicha situación utilizar todo su potencial creativo.

La empatía con el otro garantiza la utilización del poder creativo con fines pacíficos en lugar de violentos. Tal como en el psico-socio-axiodrama de Moreno, se trata de ponerse en la piel del otro, invirtiendo los papeles que uno está acostumbrado a desempeñar (Graf, 2006). Ello no debería confundirse con la simpatía, que implica una afinidad hacia el otro o hacia sus acciones. A través de la compasión y la empatía uno puede entender al otro, aunque sus ideas y acciones supongan un anatema con respecto a las propias.

Otra de las características de la praxeología de la TIC es que capacita al mediador de conflictos para aportar sus propias ideas y propuestas a modo de posibles soluciones, especialmente cuando se llega a un callejón sin salida acerca de un tema concreto. Ello debe hacerse con extremo cuidado y dejando claro el mensaje de

que solo se trata de una propuesta que se somete a la consideración de las otras partes.

En el enfoque de la TIC también se plantean las bases de una nueva legitimidad con respecto a las intervenciones realizadas por el mediador del conflicto, más allá de su neutralidad clásica o de su total imparcialidad. Especialmente en el caso de personas o de oenegés de países occidentales que trabajan en otras partes del mundo, también se requiere una autorreflexión crítica acerca de los propios valores e intereses.

3. El proceso del diálogo profundo: tres fases y nueve perspectivas para la Transformación Interactiva del Conflicto

La Transformación Interactiva del Conflicto (TIC) requiere, no únicamente cambios en el comportamiento de los actores en conflicto, sino también en los contextos sociales y culturales subyacentes. El enfoque de la TIC que se enuncia en las páginas siguientes propone un método práctico para identificar los cambios necesarios con el fin de transformar el conflicto.

El proceso de diálogo de la TIC se organiza en las tres fases siguientes:

- La primera fase consiste en entender a los actores en conflicto (incluidos los actores ocultos) así como sus objetivos y la constelación general del conflicto. En general, se suele centrar en el presente y en intentar entender la realidad actual.
- La segunda fase se centra en propiciar la comprensión de las dimensiones más profundas del conflicto, analizando los patrones conductuales subyacentes, las estructuras sociales de las sociedades en disputa, y el componente social inconsciente detrás de los múltiples significados políticos y culturales. Ello se realiza con el objeto de poder reformular los objetivos ilegítimos de las partes en conflicto en objetivos legítimos, basándose en el criterio de garantizar la satisfacción de las necesidades humanas básicas de las distintas partes. Dicha fase se centra esencialmente en el

pasado que ha configurado las cosmovisiones, estructuras sociales y patrones conductuales de las partes en conflicto.

- La tercera fase consiste en desarrollar una fórmula global para alcanzar una solución sostenible a partir de la integración creativa de los objetivos legítimos de las partes en conflicto. Esta fase, por su parte, se centra eminentemente en el futuro y en la visión de las partes en conflicto para alcanzar una sociedad transformada que sea capaz de garantizar al máximo la satisfacción de las necesidades humanas básicas para todas las personas afectadas por el conflicto.

Este proceso en tres fases permite trabajar centrándose en el presente, en el pasado y en los retos que plantea el futuro. Junto con estas tres fases se definen asimismo nueve perspectivas, cada una de las cuales aborda un tema concreto relacionado con las tres dimensiones del enfoque de la Transformación Interactiva del Conflicto anteriormente descritas. Así pues, existen relaciones dialécticas/dialógicas entre los tres enfoques epistemológico-metodológicos y las nueve perspectivas descritas a continuación. Tanto las partes como el mediador atraviesan las distintas concepciones y visiones adoptadas en los enfoques anteriores hasta alcanzar una comprensión más compleja del conflicto y de los cambios necesarios para transformarlo. Estas perspectivas se proponen como un modo de guiar el proceso dialógico con y entre las partes en conflicto, lo cual garantiza el debido abordaje de todos los elementos relevantes del conflicto prolongado analizado.

La primera perspectiva tiene que ver con entender acerca de qué trata el conflicto, empezando por el nivel basado en la propia experiencia para iniciar el proceso dialógico. La pregunta inicial que se plantea es sencilla: “¿Sobre qué es el conflicto?”. Ello supone identificar a los actores implicados, incluyendo a aquellos actores ocultos u olvidados, así como sus objetivos y las estrategias que utilizan para alcanzarlos. Se trata de identificar a los actores y sus comportamientos a nivel superficial, por lo que se requiere una comprensión (inter)activa.

La segunda perspectiva persigue la comprensión de la estructura superficial, en especial las contradicciones que presenta el conflicto en el presente. Puede que exista una contradicción relativamente evidente, como en el caso de un grupo que intenta alcanzar la independencia frente a otros que tratan de preservar la integridad territorial y soberana del Estado. Pero puede que resulte más difícil comprender, especialmente en conflictos de larga duración en que existan varias partes en conflicto con objetivos sustancialmente distintos. Esta contradicción resulta más fácil de entender si se puede encontrar un patrón en los distintos objetivos de las partes en conflicto. Para poder hacerlo de manera más sencilla resulta importante no reducir el conflicto a un enunciado de tipo “o/si no”. En su lugar, es conveniente añadir las posibilidades de “ni/tampoco”, alcanzar una solución de compromiso e incluir enunciados tipo “ambos/y “algo más/algo totalmente distinto”. Ello ofrece un espacio mucho mayor para definir adecuadamente los objetivos de las distintas partes en conflicto. La contradicción originaria se encuentra arraigada en las relaciones estructurales entre las partes, por lo que requiere una comprensión teórica sistémica.

La tercera perspectiva tiene como objetivo examinar las presuposiciones, necesidades y miedos que subyacen a los objetivos enunciados por las partes en conflicto. En la medida en que se trata de abordar las presuposiciones así como las actitudes y emociones de las partes en conflicto, dicho proceso requiere la capacidad analítica de un enfoque narrativo. Se trata de lograr una mejor comprensión de los objetivos de las partes en conflicto, conocer el “por qué” detrás del “qué” que dichas partes intentan alcanzar y que, en gran medida, se basa en su experiencia pasada.

Existe una pausa natural entre la primera parte y la segunda, pues la parte en conflicto debe estar preparada y dispuesta a profundizar en el conflicto y proseguir su proceso de transformación. En caso de no ser así, cualquier esfuerzo para profundizar en el conflicto topa con resistencias que constituyen la señal inequívoca de que se necesita pasar más tiempo con la parte en conflicto para examinar la primera de las tres perspectivas. Cuando las partes en conflicto están preparadas para pasar a la fase siguiente y desarrollar una

mayor comprensión del conflicto, el proceso puede reiniciarse de nuevo, esta vez con un objetivo y a un nivel distintos.

La segunda fase se centra esencialmente en el pasado con el objetivo de lograr una mayor comprensión de los orígenes del conflicto presente, de su desarrollo a lo largo del tiempo y de la relación que existe entre su causa raíz y las dimensiones profundas de la constelación conflictual en los ámbitos cultural, estructural, social y conductual. Al proceder de este modo, la comprensión alcanzada permite reevaluar los objetivos perseguidos de acuerdo con las jerarquías subyacentes de las necesidades humanas básicas, y, a partir de estas, poder determinar la legitimidad de dichos objetivos.

La cuarta perspectiva retoma el enfoque (inter)activo para entender los patrones conductuales subyacentes que están siendo utilizados para satisfacer las necesidades humanas básicas. ¿Cuáles son las necesidades humanas básicas subyacentes a los objetivos formulados? Con el fin de obtener dicha información directamente de las partes en conflicto se puede plantear la cuestión siguiente: “¿Qué sucedería si las cosas continuaran tal como están actualmente?”.

La quinta perspectiva consiste en profundizar en la teoría sistémica, examinando las estructuras sociales existentes y cómo dichas estructuras poseen un impacto en la contradicción superficial original. En este nivel se trata en parte de identificar las instancias en las que se concentra el poder en la sociedad en conflicto, y, a partir de ellas, lograr una mejor comprensión de cómo se estructura dicha sociedad. A pesar de que las estructuras analizadas puedan ser en gran medida invisibles, el resultado es ciertamente medible.

La sexta perspectiva prosigue el proceso examinando la memoria colectiva y el inconsciente social de la constelación conflictual. En este caso resulta crucial contar con una teoría narrativa que ayude a entender los significados y patrones de pensamiento compartidos por toda la sociedad en su conjunto. Estos poseen un impacto real en el conflicto y en sus distintas manifestaciones, pues determinan las actitudes y presuposiciones de las partes en conflicto, sus emociones y expectativas. Además, comprender esta narrativa

profunda requiere siempre un análisis del pasado.

La segunda fase del proceso está orientada a lograr que las partes en conflicto alcancen una comprensión más profunda, acertada y compleja de este, pero no únicamente del conflicto, sino también de sí mismos y del “otro”. Dicha comprensión resulta importante para poder fomentar un sentido de empatía analítica hacia las otras partes en conflicto; por consiguiente, no se trata de desarrollar simpatía ni de alcanzar un acuerdo, sino más bien de lograr la comprensión de las emociones, actitudes y presuposiciones de la otra parte que permita la transición entre un “marco adversarial” y un “marco reflexivo” (Rothman, 1997). Si existe el reconocimiento de la legitimidad de los derechos humanos básicos de todas las partes en conflicto (o de otro marco de referencia adecuado y garante de justicia que resulte aceptable para las partes en conflicto y que no conlleve la vulneración de las necesidades humanas básicas), y si existe una voluntad de explorar todas las posibilidades para garantizar la satisfacción de dichas necesidades, entonces se puede pasar a la tercera fase.

La tercera fase está orientada al futuro y persigue desarrollar una realidad nueva (auténtica y legítima) que puedan poner en práctica las partes en conflicto a partir del reconocimiento de las necesidades de todas las partes por igual. Esta nueva realidad se construye a partir de la transformación de los objetivos y estrategias de las partes en conflicto. A pesar de que los objetivos transformados puede que aún se hallen en contradicción entre sí, existe una mayor posibilidad de hallar soluciones creativas adecuadas.

La séptima perspectiva, al igual que la sexta, se centra en un enfoque eminentemente narrativo que opera en el área de la memoria colectiva y de las narrativas nacionales. Sin embargo, en este caso, se trata de identificar cuáles son los objetivos del grupo y de los otros que se consideran legítimos, y cuáles se consideran ilegítimos. Si se parte de la base que existen necesidades legítimas que impulsan objetivos y estrategias ilegítimos, uno puede empezar a definir objetivos y estrategias que sean legítimos y en los que no se vean comprometidas las necesidades humanas básicas. Al

abordar la memoria colectiva se pueden sacar asimismo a la superficie mediante el diálogo aquellos elementos de construcción cognitiva y emocional que permiten garantizar la autenticidad del proceso e identificar soluciones potenciales. Una solución firmemente arraigada en la memoria colectiva de la sociedad receptora es mucho más susceptible de dar fruto que una solución extraña o foránea.

La octava perspectiva parte del enfoque sistémico y tiene por objeto determinar las estructuras que se deben cambiar y las que se deben crear a partir de soluciones encaminadas a satisfacer los objetivos legítimos de las partes en conflicto. Existe todavía una multiplicidad de objetivos que hay que interconectar, y el hecho de identificar dichos objetivos permite una vez más establecer un patrón, en este caso para hallar una fórmula de alcance global capaz de satisfacer los objetivos legítimos de las partes en conflicto.

La novena perspectiva retoma la acción y la interacción con la finalidad de abordar y resolver el conflicto de manera legítima, lo cual requiere definir pasos concretos para llevar a la práctica dicha perspectiva e implementar la fórmula global para la transformación del conflicto basándola en una comprensión profunda del contexto de la cultura y de la sociedad en cuestión. ¿Qué forma adopta, pues, el plan de acción? No existen planes de acción o soluciones perfectas, así que debe ponerse especial atención en garantizar la sostenibilidad y la reversibilidad de dicho plan. El acuerdo alcanzado debe tener la flexibilidad necesaria para proponer una solución que tenga en cuenta los problemas inevitables que puedan surgir cuando la solución se empiece a implementar. No existe una fase final en el proceso de la Transformación Interactiva del Conflicto, pero sí la necesidad de garantizar un proceso de reconciliación a largo plazo entre las partes implicadas.

La Transformación Interactiva del Conflicto es un proceso complejo no lineal, tal como plantea la tradicional visión de Morin de la “ética compleja” en la integración “individuo–sociedad–especie”. Dicho enfoque parte de las tres perspectivas de la primera fase (conflictos, comportamientos y actitudes de los actores individuales o de las organizaciones implicadas) para pasar luego a las tres perspectivas

de la segunda fase (las cuestiones colectivas de índole política, estructural y cultural que extienden el conflicto en el ámbito de sistema social, narrativa cultural y política social), y finalmente las últimas tres perspectivas de la tercera fase (valores compartidos, soluciones creativas y acciones no violentas) a partir del reconocimiento de las necesidades de todas las partes en conflicto concebidas desde la humanidad como un todo. A nivel más profundo, dicho enfoque prosigue operando con el propósito de seguir entendiendo, resolviendo y transformando la complejidad del conflicto mediante el diálogo profundo.

Bibliografía

Castoriadis, C., *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press, 1987.

Chigas, D., “Unofficial Interventions with Official Actors: Parallel Negotiation Training in Violent Intrastate Conflicts”, *International Negotiation* 2 (3), 1997, p. 409-436.

Demirdogen, Ü. D., “A Social-Psychological Approach To Conflict Resolution: Interactive Problem Solving”, *International Journal of Social Inquiry*, Vol. 4, núm. 1, 2011.

Fisher, R., “Training as Interactive Conflict Resolution: Characteristics and Challenges”, *International Negotiation* 2 (3), 1997, p. 331-351.

Freire, P., *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy o the Oppressed*, Londres, www.continuumbooks.com, 1992.

Galtung, J., *Peace by Peaceful Means: Peace, Conflict, Development and Civilization*, Londres, Sage, 1996.

Galtung, J., *Conflict Transformation by Peaceful Means (the Transcend Method)*, United Nations Disaster Management Program, 2000.

Graf, W., “Soziometrie, Friedensforschung und kreative Konfliktbearbeitung. Einladung zu einer Begegnung zwischen J. L. Moreno und Johan Galtung”, *Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie*, 2 (5), 2006.

Hill, B. J., “An Analysis of Conflict Resolution Techniques: From

Problem-Solving Workshops to Theory", *The Journal of Conflict Resolution*, 26 (1), 1982, p. 109-138.

Kelman, H. C., "Social Psychology and the Study of Peace: Personal Reflections", en L. Tropp (ed.), *The Oxford Handbook of Intergroup Conflict*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.

Lederach, J. P., *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Siracusa, Nueva York, Syracuse University Press, 1995.

Lederach, J. P., "Just Peace: The Challenges of the 21 Century", en *People Building Peace: 35 Inspiring Stories from Around the World*, Utrecht, European Center for Conflict Prevention, 1999.

Lederach, J. P., *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Lumsden, M., "The Evolution of the Problem-Solving Workshop: Introduction", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 2 (1), 1996, p. 37-67.

Max-Neef, M., *Human Scale Development*, Nueva York, The Apex Press, 1991.

Morin, E., *La Méthode* (6 tomos), París, Seuil, 1977-2004.

Morin, E., *Terre Patrie*, París, Seuil, 1993.

Naranjo, C., *Healing Civilisation: Bringing Personal Transformation Into the Societal Realm through Education and the Integration of the Intra-psychic Family*, Oakland, Rose Books / Nevada City: Gateways Books and Tapes, 2010.

O'Toole, K., "Why Peace Agreements Often Fail to End Civil Wars", Stanford Report 19 de noviembre de 1997, *On-line*. Disponible en: http://news-service.stanford.edu/news/1997/november19/civilwar.html [consultado el 26/3/2006].

Rothman, J., *Resolving Identity-Based Conflict: In Nations, Organizations, and Communities*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1997.

Rothman, J. y Olson, M. L., "From Interests to Identities: Towards a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution", *Journal of Peace Research*, 38 (3), 2001, p. 289-305 (Número especial sobre resolución de conflictos en disputas basadas en la identidad).

Volkan, V. D., *Das Versagen der Diplomatie: Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*, Giessen, Psychosozial-Verlag, 1999.

CAPÍTULO XIII

DOMINANDO LA BIFURCACIÓN HUMANIDAD - SISTEMAS

Ervin László

Se suele decir que el futuro no se debe predecir, sino que se debe crear. Eso es cierto, y también es una gran suerte. Si el futuro fuera predecible, sería ciertamente triste, pues querría decir que ya lo conocemos y no podemos hacer gran cosa al respecto. El modo en que es hoy será el modo en que será mañana, con apenas algunos cambios lineales: algunas cosas nacen mientras otras desaparecen. Tal como los franceses suelen decir: “Plus ça change, plus c’est la même chose”, lo cual sería sin duda desafortunado, pues no hay nada más deprimente que un futuro predicho como la continuación lineal del presente.

Así pues, seguir la trayectoria evolutiva actual resultaría catastrófico. Pero el futuro aún puede ser creado, o puede ser algo distinto a lo que es ahora. La creación del futuro puede resultar innovadora, y dicha innovación puede ser profunda e inclusiva. Esta es nuestra esperanza y nuestra oportunidad. Y la misión a la cual nos hemos entregado.

Las alternativas que se abren delante nosotros son claras: nos enfrentamos a un futuro de involución o a un futuro de innovación. Se trata de dos opciones diametralmente opuestas, pero vivimos en un mundo en el que aún podemos decidir cuál de ellas se va a producir. Porque nos hallamos en mitad de una bifurcación sistémica.

El reto que plantea una bifurcación

¿Qué es una bifurcación? Una bifurcación indica un cambio radical en la trayectoria evolutiva de un sistema. Un sistema evoluciona

siguiendo determinadas vías que se suelen medir en términos de energía, tamaño, complejidad y otros parámetros. Puede que evolucione a lo largo de su trayectoria histórica con leves fluctuaciones. Pero puede llegar un momento en que dicha evolución lineal deje de ser posible. Entonces el sistema se enfrenta a una dura alternativa: transformarse o desaparecer. Este es el punto de la bifurcación. El concepto procede de la teoría de los sistemas complejos y es aplicable tanto a las sociedades humanas como a la humanidad en su conjunto. Existen leyes que rigen la complejidad, así como también leyes acerca de la evolución de la complejidad aplicables a todos los sistemas. La transformación no-lineal de un sistema, llamada bifurcación, constituye una de dichas leyes. Se produce en la trayectoria evolutiva de casi todos los sistemas complejos y se suele traducir en el final de algunos y en la transformación de otros. El reto que se nos plantea a nosotros como sistema consciente es optar por la vía de la transformación más que por la de la extinción.

Las condiciones básicas del mundo

Los sistemas solo pueden subsistir en el mundo físico cuando logran contrarrestar su tendencia universal a “deteriorarse”. Los sistemas complejos se mantienen a sí mismos a través de la regulación constante de los flujos que requieren para su subsistencia. Así, equilibran las pérdidas de energía libre (el aumento de la entropía) derivadas de su funcionamiento en un entorno físico. Los sistemas complejos que se encuentran en un estado alejado del equilibrio (térmico y químico) se autorregulan y no son masivamente estables. Se van reajustando de forma constante para satisfacer los requisitos de su subsistencia regulando los flujos a los que deben su existencia. Los valores de dichos flujos nunca son completamente estables (cosa que indicaría que existe equilibrio) sino que en el mejor de los casos son dinámicamente estables. Se trata de sistemas cuasi-estacionarios, patrones que controlan flujos de energía, materia e información.

Hablemos a modo de ejemplo del organismo humano. Si medimos

la temperatura de un organismo humano, su concentración de glucosa, su ritmo cardíaco y docenas de otros parámetros, podemos constatar que los valores medidos fluctúan de acuerdo con determinadas reglas. En un organismo sano (es decir, viable) las fluctuaciones siempre vuelven a una condición que representa la salud para dicho sistema. En cuanto a la temperatura corporal, el valor normal para un humano sano son 36,6 grados Celsius. Si la temperatura corporal desciende por debajo de este valor se activan los procesos autónomos (como por ejemplo temblar) así como otras medidas de consciencia (como por ejemplo abrigarse).

La enfermedad de un sistema complejo constituye una desviación de los valores homeostáticos normales, y la sanación consiste en la recuperación de dichos valores, lo cual permite a los valores reales volver a fluctuar en torno a ellos. Por consiguiente, una enfermedad crónica es una situación que no permite la recuperación de los valores normales orgánicos. Y una enfermedad terminal es esa condición en la cual la desviación con respecto a determinados valores interfiere con los procesos que mantienen las fluctuaciones en torno a otros valores, por lo que el sistema deja de poder mantenerse a sí mismo en un estado de vida alejado del equilibrio.

Los procesos de salud y de curación funcionan por *feedback* negativo. Las desviaciones catalizan procesos que contrarrestan los procesos que han provocado la desviación y devuelven al sistema a su condición de viabilidad. Las enfermedades potencialmente mortales funcionan por *feedback* positivo en lugar de negativo. Así, el proceso que provoca la desviación no se ve corregido por otro proceso compensatorio sino que se ve reforzado de tal modo que la desviación aumenta. Entonces sigue aumentando más y más hasta alcanzar un punto en que el sistema falla por completo. Una bifurcación en la trayectoria evolutiva del sistema da lugar a que, o bien dicho sistema reemplace los procesos que amenazan su supervivencia, o bien sucumba a la desviación.

Cómo sostener la existencia de sistemas multiorgánicos

Los sistemas vivos son mortales, y tarde o temprano se enfrentan

a una desviación incorregible. Pero los sistemas formados por otros sistemas vivos no son necesariamente mortales. Las normas que rigen su funcionamiento son cambiantes y renovables, y no funcionan como el conjunto predeterminado de genes que garantizan la viabilidad de los sistemas biológicos.

En los sistemas biológicos, los procesos encargados de preservar la vida están regidos por normas homeostáticas de funcionamiento sostenible. Los sistemas constituidos por sistemas biológicos —por ejemplo, sistemas sociales o socioculturales— también están regidos por normas de viabilidad funcional, pero en su caso dichas normas no son biológicas sino culturales, y están formadas por el conjunto de valores, creencias y preferencias consensuadas y compartidas o bien individualmente desarrolladas y adoptadas, así como por las leyes y directivas que definen el funcionamiento aceptable de dichos sistemas. Estas normas conforman la cultura operativa de dichos sistemas culturales. Son modificables, lo cual quiere decir que pueden evolucionar siguiendo criterios de viabilidad. Los sistemas socioculturales son potencialmente inmortales. Los organismos que los forman mueren pero pueden ser remplazados. Así, el sistema en su conjunto puede persistir de un modo indefinido.

Los fallos del actual sistema-humanidad

El sistema formado por todos los sistemas socioculturales del planeta es conocido como sistema-humanidad. La cultura dominante del sistema-humanidad adolece de un fallo sustancial: hace que el funcionamiento de dicho sistema sea insostenible. Si el sistema-humanidad pretende subsistir, debe cambiar, lo cual quiere decir que debe cambiar su cultura dominante. Dicho cambio es factible siempre que las normas operativas del sistema sean modificables. Dichas normas deben ser transferidas y adoptadas por una generación de humanos tras otra. Las normas funcionales deberían permitir al sistema-humanidad existir indefinidamente, y darían la oportunidad de una existencia sostenida a las personas nacidas dentro de dicho sistema.

Podemos ser más específicos: en la mayoría de lugares del mundo la cultura dominante es la cultura de la modernidad, que se originó en Europa en los inicios de la Edad Moderna y luego se extendió por América y el resto del mundo. Dicha cultura no está alineada con normas sostenibles de vida en la biosfera. A lo largo de los últimos cien o ciento cincuenta años, el sistema-humanidad se ha separado del resto del mundo vivo. Actualmente funciona con el objetivo de maximizar únicamente su propio bien, y ni siquiera maximizar el bien global, sino únicamente el bien de algunos de sus grupos y facciones. Además, maximiza su bien basándose en valoraciones reduccionistas y cortoplacistas sin tener en cuenta el bien del resto del sistema-humanidad. Consideremos la economía a modo de ejemplo. Para los economistas contemporáneos, el sistema actual entendido en su totalidad, que es la red de vida en el planeta, solo es visto como “naturaleza” o “medio ambiente”, es decir, como un mero subsistema. Para la economía moderna, el sistema considerado en su conjunto es el sistema de producción e intercambio de bienes reales y virtuales, lo cual supone concebir el mundo totalmente al revés. Visto así, los pueblos, grupos y comunidades no pertenecen al sistema de vida del planeta, sino que únicamente son actores racionales que persiguen la maximización de los intereses en el sistema de producción e intercambio.

Esta percepción errónea de la realidad amenaza la red entera de vida del planeta. Sabemos que los sistemas biológicos deben mantenerse en armonía con el resto de sistemas, y en última instancia con el sistema global del que forman parte. En el lenguaje de la ciencia, *armonía* significa coherencia. Así, cada sistema necesita ser internamente coherente de modo que cada una de sus partes esté conectada con las otras de forma activa, y todas ellas se hallen en perfecta sintonía para mantener el sistema en su entorno. Ello requiere que dicho sistema biológico sea también externamente coherente y se encuentre en sintonía con su entorno, el cual, a fin de cuentas, constituye la red de vida del planeta. El mismo requisito se puede aplicar a los sistemas formados por sistemas biológicos, es decir, a los sistemas sociales y socioculturales. Todos los sistemas de la biosfera necesitan ser coherentes tanto interna como

externamente. En una palabra, deben ser supercoherentes. Esta es la principal condición de su existencia y subsistencia sostenidas. La supercoherencia constituye un prerrequisito para el funcionamiento sostenido de cualquier sistema complejo, ya se trate de una ameba, de un ratón, de un ser humano o de un grupo entero de amebas, ratones o seres humanos. Y también constituye la condición principal de la sostenibilidad del sistema-humanidad. Dicho sistema debe basarse en un sistema de seres humanos coherentemente relacionados entre sí, y debe estar asimismo coherentemente relacionado con lo que suele conocerse como “naturaleza” y que, de hecho, es la red formada por todos los seres vivos del planeta.

Un diagnóstico sucinto

El sistema-humanidad ha perdido su supercoherencia. Las sociedades humanas solo son coherentes a corto plazo, únicamente en relación con algunas de sus partes y solo con algunos de los elementos de la red de la vida. La integridad del sistema-humanidad se ha fracturado. Existe la economía, existen los negocios, existe la cultura y la educación, existen la ciencia y la tecnología. Todos ellos son subsistemas, pero no están funcionando conjuntamente ni están funcionando en armonía con el resto de sistemas de su entorno más amplio. Y ello constituye un problema. Cuando los subsistemas de un sistema solo son coherentes con respecto a sí mismos, pueden poner en peligro el sistema entero. E incluso pueden ejercer de catalizadores del desmoronamiento de dicho sistema. Este es el síndrome del cáncer. Los subsistemas cancerosos son coherentes consigo mismos y se replican a sí mismos. Pero al hacerlo destruyen la coherencia del sistema del cual forman parte.

El funcionamiento canceroso de los subsistemas es un fenómeno relativamente reciente. Hasta el advenimiento de la Edad Moderna, la mayoría de sociedades eran significativamente coherentes, no ya consigo mismas, sino también con su entorno. A menudo se enfrentaban entre sí, pero no eran ni parásitos ni cánceres que amenazaran los sistemas que englobaban su existencia colectiva. Hoy en día se han convertido en poderosos subsistemas que ponen

en peligro todo el sistema de la humanidad. Están concentrando riqueza y poder en y para sí mismos y están empobreciendo y marginando al resto.

El subsistema que acapara más poder para sí mismo es el sistema de los llamados Estados-nación. Un Estado-nación soberano no reconoce responsabilidad alguna ni con respecto a otro pueblo ni con respecto a la naturaleza que se halla más allá de sus fronteras.

De manera análoga, el subsistema que acapara para sí la riqueza es el llamado sector privado. Pero en un sistema interdependiente, interactivo y fuertemente interconectado e intercomunicado no puede existir ningún sector "privado" en el sentido de *privatus*, que en latín significa "retirado de la vida pública". En el sistema-humanidad contemporáneo, todas las personas y grupos son "públicos", pues están conectados y pertenecen al *publicus,* "el pueblo". Lo contrario a un sector que es privado no es un sector público en el sentido convencional de ser gobernado por un Estado-nación, sino un sector de la sociedad civil que une su interés al interés del sistema-humanidad, al que percibe como su hogar.

En el sistema-humanidad no existe persona, empresa ni Estado que sea o pueda ser soberano. La soberanía es potestad únicamente del sistema entero, que es el sistema global conocido como Gaia.

Una perspectiva acerca de la curación

Si pretendemos crear un futuro más sostenible y próspero, debemos asegurarnos de la coherencia interna individual de todos los seres humanos que habitan en el planeta, y asimismo de la coherencia del sistema más amplio formado por todos los seres humanos y grupos de seres humanos. Se trata de un orden con una magnitud importante, pero no imposible. Podemos recuperar nuestra coherencia tanto interna como externa, o supercoherencia.

Recuperar la supercoherencia implica redescubrir las normas culturales de nuestra existencia en el planeta. Hallar y adoptar de manera activa dichas normas consiste, a nivel práctico, en considerar de manera global a los individuos y grupos.

Afortunadamente estas normas se pueden recuperar: durante mucho tiempo han sido desechadas e ignoradas, pero no se han perdido. Se hallan presentes en la consciencia de todas las personas sanas. Somos una parte intrínseca del sistema-humanidad, el cual es a su vez una parte intrínseca del sistema global Gaia. Nuestras normas culturales son las normas de una existencia sostenible en dichos sistemas. Podemos recuperar estas normas del reino de los instintos y la intuición, contemplarlas y articularlas. Y podemos adoptarlas como las directrices e inspiraciones de nuestro pensamiento y acción.

Esta es la cuestión fundamental: o aprendemos a vivir en armonía con toda la creación del planeta, o nos arriesgamos a tener que abandonar el escenario de la historia. Ello seguramente sería una lástima, pues sistemas con un nivel de evolución como el de los seres humanos deben de ser bastante escasos en el universo, si no únicos. Así pues, salvaguardar el sistema-humanidad y contribuir a su evolución en el planeta podría revestir un interés cósmico. Pero sea como fuere, está claro que posee un interés inmediato y requiere de gran sensatez en el ámbito humano. Sin duda se trata de un objetivo que merece ser perseguido con amor y dedicación incondicionales, y más teniendo como tenemos a nuestra disposición todos los medios y recursos necesarios para ello.

28 de julio de 2016

CAPÍTULO XIV

¿HA ENTRADO LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA EN UNA BURBUJA ESPECULATIVA?

Franco Fabbro[19]

Facultad de Medicina, Universidad de Údine, Italia.

La ciencia se originó en Occidente. Hunde sus raíces en el pensamiento filosófico grecorromano y judeocristiano. En la antigua Grecia el concepto de *saber* (*eidénai*) estaba ligado a la experiencia de ver.[20] Los griegos definían lo que nosotros denominamos conocimiento científico con el término *epistêmē*. Esta palabra hacía referencia tanto al conocimiento teórico como al saber práctico.[21] Para Sócrates la habilidad del artesano en la construcción de una mesa (*téchnē*) es un modelo para el "conocimiento" del bien.[22] También en latín el término *scientia* hace referencia a aquel que tiene experiencia y conocimientos tanto teóricos como prácticos.

El término *método* (*méthodos*) evoca, en cambio, la imagen de un camino que permite salir de una condición donde no se vislumbra ninguna vía de salida (*aporía*). Por lo tanto, el método estaba concebido como una vía que permitía resolver un problema. Para Homero el conocimiento está unido a la experiencia; se conoce mejor aquello que se ha visto directamente que aquello de lo que tan solo hemos oído hablar (*Odisea* VIII, 491). Para el rapsoda Jenófanes los seres humanos alcanzan a ver muy pocas cosas y, por lo tanto, su saber es limitado. De hecho, ningún hombre tiene la capacidad de vislumbrar la verdad exacta (*saphēs*) porque para los mortales solo se ofrece la apariencia (*dóxa*). No obstante, según Jenófanes, aquel que desee alcanzar la sabiduría, debe intentar aclarar el oscuro conocimiento por medio de la investigación.

A diferencia de lo que ocurre en el mundo contemporáneo, los

antiguos griegos y latinos consideraban la sabiduría (*sophía*) como una búsqueda de conocimiento integrada en la práctica de las virtudes. Heráclito de Éfeso (535-475 a. C.) estaba convencido de que los filósofos, los seres humanos que amaban la sabiduría, tenían la misión de saber muchas cosas a través de la vista, el oído y la experiencia, si bien "malos testigos son para los hombres los ojos y las orejas, si tienen almas de bárbaros".[23]

1. Del enfoque autoritario a una visión pluralista del conocimiento

Desde el siglo XII hasta el siglo IX a. C., la civilización griega se basó en tradiciones orales que presuponían técnicas precisas de memorización.[24] Estas técnicas permitieron transmitir largos y elaborados textos poéticos como la *Ilíada* y la *Odisea*. Los antiguos poetas y rapsodas declamaban los mitos de los orígenes y las gestas de los valerosos guerreros, sumidos en estados de inspiración místico-poética, que tendían a conferir a la propia expresión un estatus mágico y religioso. Las cosmogonías y teogonías desarrolladas en las culturas orales antiguas de Grecia y del Oriente Próximo sentaron las bases de un ordenamiento político del mundo a través de la proclamación de mitos en apoyo a la autoridad. En general, los antiguos poetas contaban historias sobre el origen de los dioses y las relacionaban con la historia de un rey, que asumía características divinas. Un príncipe que, tras numerosas luchas, triunfaba sobre sus enemigos y finalmente establecía el orden en el cosmos. Se pensaba que el poeta arcaico actuaba bajo la influencia de las Musas, y que era al mismo tiempo un "maestro de la verdad" y un funcionario del soberano, que colaboraba en la organización del mundo.[25]

El hecho fundamental para el conocimiento que ocurrió en la antigua Grecia, según Marcel Detienne, fue que, junto con la elaboración de un discurso mágico-religioso, presente en muchas otras culturas del Oriente Próximo, se desarrolló también un segundo tipo de discurso, basado en el *diálogo*. Se trata de un discurso laico nacido dentro del grupo de los guerreros, individuos

preparados para morir y agrupados en hermandades en las que reinaba un espíritu de colaboración. Los antiguos guerreros griegos crearon diferentes instituciones (asambleas deliberativas para la división del botín, para los juegos funerarios, etc.) que se organizaban en espacios circulares, donde cada uno estaba conectado con los demás en una relación de igualdad. Las palabras que se pronunciaban por turnos concernían a los intereses comunes. Las palabras-diálogo de los guerreros ya no se referían a la manifestación de fuerzas religiosas que trascendían a los hombres, sino que tenían como objetivo alcanzar un acuerdo dentro del grupo a través de la discusión, la aprobación o el rechazo de una propuesta concreta. Las asambleas igualitarias de guerreros sentaron las bases de las futuras asambleas políticas griegas e introdujeron en el pensamiento griego las ideas de igualdad y la costumbre del diálogo.[26]

El escalpelo y la pluma

En la Grecia arcaica, como en muchas otras culturas tradicionales, los animales se consideraban un espejo a través del cual los humanos podían verse a sí mismos.[27] Tanto los animales como los humanos estaban dotados de una forma similar de inteligencia de carácter prometeico (*mētis*). La mayoría de las personas en el mundo griego antiguo estaba compuesta por cazadores, pescadores y ganaderos; hombres dotados de conocimientos técnicos (*téchnai*), que trataban a los animales como una mercancía cualquiera. En particular, los carniceros y los cocineros tenían una gran afinidad con el mundo médico, que estaba interesado tanto en el papel de la dieta en el equilibrio de la salud como en el conocimiento y la clasificación de los animales. Anaxágoras (496-428 a. C.) propuso una clara separación entre humanos y animales. Estos últimos se situaban en un plano de inferioridad porque solo los humanos podían acumular experiencias a través del trabajo manual.

Plutarco narra que en el 442 a. C. llevaron ante Pericles (495-429 a. C.) un chivo con un solo cuerno. El adivino de la ciudad, llamado Lampón, interpretó este hecho como un signo propicio para el futuro

político de Pericles. Sin embargo, Anaxágoras rompió el cráneo en dos y mostró que la cabra tenía una anomalía del encéfalo.[28] Por este episodio y por sus teorías se conoce a Anaxágoras por haber afirmado que la mente (*noûs*) hace (es la causa) y dispone (ordena) todas las cosas.[29]

Aristóteles (384-323 a. C.), al igual que Anaxágoras, ratificó la primacía del intelecto. En su opinión, la mente es lo primero y nada puede explicarse sin ella. El conocimiento es posible a través de la relación que se establece entre el intelecto del observador y el objeto observado. Posteriormente se hablará de *adaequatio rei et intellectus*.[30]

Para Aristóteles, la mente es una versión consciente de lo que sucede en la naturaleza.[31] En el campo biológico mostró una actitud pragmática y experimental. Tras una controversia con los médicos hipocráticos sobre el origen de las venas, afirmó que para comprender la estructura de un animal había que matarlo y analizar los diversos órganos con fines cognitivos.[32] De esta manera Aristóteles aunó las dos polaridades de la tradición griega, la pitagórica, que enfatizaba la importancia del conocimiento teórico, y la de los hombres de las *téchnai*, que se ocupaban con familiaridad y sin prejuicios del cuerpo de animales vivos o muertos.[33]

Según Aristóteles, el conocimiento de los animales es posible a través del método de disección anatómica; un método práctico y racional que se aleja del objeto de conocimiento para obtener un pleno dominio cognitivo. La referencia a la disección es continua en Aristóteles, porque esta práctica hace posible la *construcción de una theôría* del animal. La disección anatómica permite alcanzar los "órganos primarios, que son esenciales, centrales, ocultos... al eliminar físicamente la envoltura coloreada de los órganos secundarios".[34] La disección anatómica de delfines, que demostró la presencia de los pulmones y del útero, permitió a Aristóteles clasificarlos como mamíferos y no como peces (algo que los biólogos europeos no comprendieron hasta la primera mitad del siglo XIX).

Mario Vegetti, en su ensayo *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale* (traducido al español como *El escalpelo y la*

pluma. Los orígenes de la racionalidad científica), sostiene que Aristóteles llegó a considerar el cuerpo de un animal como un texto dispuesto para su lectura.[35] Platón y sus condiscípulos solían llamar a Aristóteles con un apodo ambiguo: el lector (*anagnôstēs*).[36] Por un lado, este apodo lo situaba al nivel de los lectores-esclavos, por otro, indicaba la naciente sensibilidad hacia la cultura escrita. Y Aristóteles era tanto un lector de libros como un especialista en la lectura de cuerpos. En estos dos "textos" identificaba tres niveles. El primer nivel hacía referencia a los elementos más simples del cuerpo, que llamaba *stoicheîa* (lo fluido, lo sólido, el calor y el frío, es decir, la materia de los cuerpos compuestos), que se comparaban con las letras del alfabeto (*stoicheîon*). El segundo nivel constituía la naturaleza de las partes homogéneas de los animales (como el hueso, la carne, etc.) y se comparaban con la estructura del relato (*sýstasis*). El tercer y último nivel se refería a la composición de partes no homogéneas del cuerpo, como la cara, la mano y otras similares, que correspondían a la composición del relato (*sýntēxis*). En su opinión, la lectura del cuerpo tenía que moverse en dos direcciones: a) descomponer el conjunto hasta los componentes más simples para comprender su estructura compleja, y b) recomponer el todo en la teoría cognitiva. Según Aristóteles, para comprender un texto literario o un cuerpo, el "lector" utiliza el mismo procedimiento (anatómico), disecciona el cuerpo en sus elementos más simples, explica los códigos de ensamblaje, para finalmente producir una sintaxis comparativa que corresponde a la clasificación.

Los orígenes del pensamiento científico

Los fundadores de la ciencia moderna —Galileo, Descartes y Newton— tenían una visión similar del conocimiento científico. Debía basarse en cualidades objetivas de los cuerpos, que eran abstractas (por ejemplo, fuerza, masa, etc.) y medibles. Se consideraba que todos los cuerpos estaban formados por unidades materiales, muy pequeñas e indivisibles (materialismo). Estas unidades mantenían unas relaciones armónicas, similares a las que

se podían ver en los relojes. Incluso los seres vivos podrían considerarse y estudiarse como máquinas. Los científicos tenían que formular teorías, posiblemente matematizadas, sobre los fenómenos que querían conocer; las hipótesis tenían que verificarse valorando su coherencia interna, como habían propuesto Euclides y Pitágoras y, por medio de la observación, como había mantenido Aristóteles; o incluso mediante *experimentos*, como había demostrado Galileo Galilei. El experimento presentaba una ventaja fundamental: permitía centrar la atención en una sola variable, manteniendo constantes todas las demás.

El objetivo central de la investigación científica es la explicación y el pronóstico. Para que un experimento científico tenga valor, debe ser reproducible. Por lo tanto, la ciencia trata de predecir el futuro de los acontecimientos. La comprensión científica del mundo facilita la supervivencia a través de la planificación del mañana y la reducción de la ansiedad por el futuro.[37] La capacidad de generar explicaciones y predecir el futuro, junto al progreso tecnológico, son la base del asombroso éxito que ha tenido la ciencia en los últimos siglos. Hasta finales del siglo XIX, la investigación científica se basó en la acumulación y la descripción de observaciones empíricas, seguida de la inducción de generalizaciones que debían verificarse mediante otras observaciones o por medio de experimentos. Sin embargo, se han dado cuenta de que este método (*inductivo*) tiene sus límites, ya que la única garantía de que la explicación formulada (la teoría) sea válida, reside en el hecho de que esta haya tenido éxito en el pasado.[38]

En los años treinta del siglo pasado, el filósofo de origen austriaco Karl Popper (1902-1994) buscó, siguiendo el camino abierto por los neopositivistas que le habían precedido, un método para distinguir las afirmaciones científicas de las metafísicas. Los científicos comienzan sus investigaciones formulando hipótesis sobre la naturaleza del mundo, también obtenidas mediante la inducción, para después someterlas a un control experimental. Para Popper, los controles experimentales no sirven para *demostrar* que una teoría determinada sea cierta, sino más bien para tratar de *refutarla*. Según esta visión filosófica, un solo experimento es suficiente para

refutar una teoría. Por lo tanto, una hipótesis solo tiene el *estatus* de teoría científica si es potencialmente *falsificable*.[39]

Hoy existe un amplio consenso en la consideración de que para que una teoría científica sea tal debe ser falsificable.[40] Las teorías científicas tienden a considerarse "visiones del mundo", obtenidas mediante un proceso de resolución de problemas.[41] El objetivo de la ciencia no es, por lo tanto, encontrar teorías científicas verdaderas, sino tratar de encontrar la mejor teoría entre aquellas disponibles. Para ello, la comunidad científica intenta desarrollar teorías potencialmente falsificables y en la investigación adopta una actitud crítica, basada en intuiciones, conocimientos, reflexiones lógicas y un sano escepticismo ante la opinión de los expertos.[42]

Según Frank Dyson, la ciencia es un mosaico de visiones parciales y conflictivas; sin embargo, en todas ellas hay un elemento común: la *rebelión* contra las restricciones impuestas por la cultura dominante.[43] En la actualidad, las teorías científicas que gozan de un mayor consenso son: la teoría de la evolución, la teoría de la relatividad general y la mecánica cuántica. Estas dos últimas teorías no pueden ser ambas correctas, ya que parecen contradecirse entre sí. De hecho, hay muchos físicos teóricos ocupados en la elaboración de una teoría mejor.[44] En lo que respecta a la neurociencia, según John Searle, todavía no se ha formulado ninguna teoría que pueda explicar el funcionamiento del cerebro. En su opinión, en el campo de la neurociencia, solo las propuestas de Gerald Edelman parecen aproximarse a una teoría científica.[45]

La contribución de otros filósofos de la ciencia ha permitido especificar a qué nos referimos cuando hablamos de una teoría científica. A menudo, se trata de un complejo sistema de ideas que representan una forma particular de ver y comprender el mundo. Thomas Kuhn (1922-1996) propuso la existencia de paradigmas científicos que definen la ciencia normal y que se suceden unos a otros (por ejemplo, el paradigma ptolemaico *versus* el paradigma copernicano) después de verdaderas y auténticas revoluciones.[46] Imre Lakatos (1922-1974) defendió la existencia de teorías de referencia, como la teoría de la evolución para los biólogos, que nos permiten dirigir nuestra atención a fenómenos concretos y proyectar

experimentos.[47]

Carl Hempel (1905-1997) subrayó que las teorías científicas son modelos de nuestra concepción del funcionamiento del mundo.[48] Estas teorías existen tan solo en un mundo teórico, no empírico. Se toman en cuenta mientras puedan hacer predicciones correctas y sean congruentes con lo que vemos. Cuando ya no funcionan, debemos mejorarlas o sustituirlas por otras mejores. De hecho, la ciencia aprende de sus errores y solo sobreviven las teorías sociales.[49] Lo que distingue a un auténtico científico de una persona corriente es la dicha inefable que le embarga tras unos instantes de desconcierto, cuando, al final de un experimento, descubre que su hipótesis estaba equivocada. En ese momento, la mente recibe una verdadera enseñanza de lo que denominamos realidad.[50]

Paul Feyerabend (1924-1994) inició un enfoque muy crítico al método y al dogmatismo científico. En un principio, criticó la filosofía de la ciencia porque se ocupaba de asuntos triviales, que no tenían ningún interés ni significado para los científicos. Más tarde, en sus ensayos, trató de analizar la relación entre el conocimiento científico y la administración del poder.[51] Feyerabend coincide con Francis Bacon (1561-1626) en que la ciencia occidental es una estrategia sutil dirigida a detentar y controlar el poder. Este objetivo se ha vuelto tan central que la ciencia a menudo está más interesada en sí misma que en la búsqueda de conocimiento. Según Feyerabend, hay dos tendencias opuestas que inspiran el conocimiento científico: la actitud dogmática y la pluralista.[52] La *actitud* dogmática es mayoritaria y a menudo inconsciente. Se originó en las visiones absolutistas del mundo que se desarrollaron en el Medio Oriente antiguo.[53] La obsesión por la unidad y la crítica a la variedad conforman el núcleo central de esta visión absolutista.[54] Según Feyerabend, los dogmáticos modernos actúan de forma solapada y sutil, utilizando leyes, dinero, instituciones educativas y los resultados de la tecnología para apoyar la validez de su visión unitaria (dogmática) del conocimiento científico.

La *visión pluralista* también tiene una historia muy antigua. Nació en el Oriente Próximo por el encuentro de diferentes culturas e idiomas, la de los sumerios, los asirios, los babilonios y los griegos.

De hecho, los primeros sistemas para ordenar el conocimiento fueron las listas de palabras dirigidas a clasificar objetos y escritas en diferentes idiomas para facilitar los intercambios comerciales. Estas formas rudimentarias de conocimiento nacieron, por tanto, en un contexto multicultural y plurilingüe y tenían una finalidad eminentemente práctica. Posteriormente, a las listas de palabras se añadieron las historias que, como se sabe, poseen una dimensión temporal; historias simples, como las historias médicas del *corpus* hipocrático, e historias complejas, como aquellas relativas al origen del mundo, la épica o la tragedia. Junto a estas tradiciones teóricas, existen otras tradiciones históricas y empíricas, las de albañiles, obreros metalúrgicos, pintores, arquitectos e ingenieros.[55] La visión pluralista, que surge de un contexto multicultural y dialógico se opone tanto a la visión dogmática de la ciencia, en particular al reduccionismo, como a las actitudes que tienden a situar el conocimiento científico en un nivel de superioridad respecto a otras formas de conocimiento (literatura, pintura, música, etc.).

1.3. La tensión reduccionista en la unificación de las ciencias

Como se sabe, el conocimiento humano se ha dividido en diferentes sectores. Estos se corresponden, a nivel práctico, con las distintas facultades de una universidad. Así podemos distinguir diferentes áreas: el área matemática, el área fisicoquímica, el área biológica (biología, agronomía, medicina y psicología), las ciencias humanas (filosofía, idiomas, estudios religiosos, arte y música) y las ciencias sociales (antropología, sociología, ciencias políticas y económicas).[56] Uno de los problemas filosóficos, que ha generado una gran cantidad de discusiones, es el tipo de relación que las diversas disciplinas deben mantener entre ellas. Sintetizando, se puede decir que en el transcurso de toda la historia occidental, las diferentes reflexiones se han situado en dos polos opuestos, por un lado, la búsqueda de la unidad, por otro lado, una visión pluralista.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, muchos filósofos, teólogos y científicos han apoyado el ideal de la unidad. Solo hay que pensar en el papel que Aristóteles concedía a la

filosofía, reemplazada en la Edad Media cristiana por la teología; hasta el papel asumido por la física en la era moderna.[57] En la segunda mitad del siglo pasado, Paul Oppenheim (1885-1977) y Hilary Putnam plantearon la hipótesis de unificar la ciencia proponiendo reducir cada nivel al nivel inferior, hasta llegar al nivel que consideraban fundamental, el de la física. Ellos reconocían la existencia de seis niveles: (1) partículas elementales, (2) átomos, (3) moléculas, (4) células, (5) seres vivos multicelulares y (6) sistemas sociales. Según ellos, la unificación podría lograrse no solo descomponiendo cada nivel en el inferior, sino también sintetizando entidades del nivel superior asociando elementos del nivel inferior.[58] Esta visión filosófica alimentó la esperanza de que fuese posible escribir una teoría o una fórmula que explicara todo.[59] Más recientemente, numerosos filósofos de la ciencia han tratado de delimitar el problema preguntándose si es posible reducir un nivel superior al inmediatamente inferior. Por ejemplo, si es posible describir totalmente la química a través de la física, o si es posible describir de forma integral la biología a través de la química, o la psicología a través de la neurociencia. A pesar de que la mayoría de los investigadores cree que todo esto es posible, no hay datos que apoyen las hipótesis reduccionistas.60

Según Michael Polanyi (1891-1976), aunque los aspectos químicos de la materia están totalmente determinados por la mecánica cuántica, el estudio de las interacciones de las sustancias químicas es algo que solo pueden hacer los químicos, ya que son ellos los que tienen experiencia en estas sustancias, y no los físicos.[61] Del mismo modo, a nivel biológico se ha constatado que, aun conociendo perfectamente la estructura atómica de los aminoácidos que componen una proteína, es imposible predecir su estructura terciaria por medio de cálculos matemáticos. Tarea que se puede realizar de forma rutinaria mediante una evaluación espectrográfica con resonancia magnética. Además, se ha visto que una proteína puede estar implicada en más de un proceso catalítico, sin que su estructura física y química pueda predecir en qué procesos puede estar involucrada.[62] En lo que respecta a la psicología, a pesar del gran esfuerzo realizado por las neurociencias

en las últimas décadas, no hay datos a favor de una posible reducción a la neurofisiología.[63]

La estructura irreducible de la vida

Polanyi, en su famoso artículo de 1968 “Life’s Irreducible Structure”, indicó algunos aspectos que determinan la incapacidad de reducir un nivel a aquel inmediatamente inferior. En su opinión, tanto los organismos vivos como las máquinas tienen dos principios diversos: un nivel superior, que concierne el diseño, y un nivel inferior, que concierne a los elementos fisicoquímicos que los componen. Una de las diferencias sustanciales entre las máquinas y los organismos vivos es que estos últimos son capaces de repararse a sí mismos y de reproducirse.[64] De importancia capital, según Polanyi, es el concepto de que es el nivel superior el que impone límites al nivel inferior. Sin embargo, estos límites irreducibles no violan ninguna ley física o química. En otras palabras, tanto los organismos como las máquinas presentan en el nivel superior un mayor orden termodinámico respecto al ambiente circundante. Si se descomponen y se analizan en el nivel inferior, en la descomposición se pierde la información contenida en el nivel superior. De acuerdo con esta perspectiva, los procesos mentales, a pesar de ser generados y sostenidos por sustratos físicos, poseen más limitaciones y, por lo tanto, están mucho más ordenados que los procesos cerebrales. En este sentido, si reducimos los procesos mentales (psicológicos) a procesos neurofisiológicos, perdemos una enorme cantidad de información.[65]

Para explicar cómo cada nivel funciona bajo el control del nivel superior y no del nivel inferior, tal como sostienen las filosofías reduccionistas (*bottom-up*), Polanyi introduce la metáfora de los diferentes niveles presentes en la escritura. Esta metáfora ha sido ampliamente utilizada tanto por Aristóteles como por Demócrito.[66] Una historia (texto) está, de hecho, compuesta de oraciones, las cuales están formadas por palabras, y estas últimas, a su vez, por letras. Cada nivel superior impone limitaciones a los niveles inferiores. La descomposición de un texto en su nivel inferior puede

ser útil, pero la formulación de una teoría o fórmula matemática que explique cómo se presentan todas las letras del alfabeto en una determinada historia (nivel de las letras del alfabeto), no nos dice nada acerca de los significados transmitidos por la propia historia. Las limitaciones de los niveles superiores, es decir, cómo se ordenan las letras en las palabras, las palabras en las oraciones y las oraciones en el texto, dan cuenta de los significados o, como decía Polanyi, de las "relaciones semánticas".[67]

Cada nivel de la existencia es interesante y se puede estudiar en sí mismo. Sin duda, el nivel de la descripción física de la realidad, definido por la teoría de la relatividad general y la mecánica cuántica, es muy interesante. Puede ser muy útil para comprender y explicar algunos aspectos de la química, la biología y la medicina. Sin embargo, no es, como muchos piensan, el nivel fundamental. Según David Deutsch, el conocimiento científico consiste en explicaciones y, en cada nivel, estas explicaciones pueden ser autónomas e implicar deducciones en la dirección opuesta a la hipotetizada por el reduccionismo (*top-down*). Además, no es correcto llamar teorías de "serie B" a la teorías de nivel alto. Es más, en su opinión, los términos "nivel alto" y "nivel bajo" son inapropiados.[68] Las teorías realmente importantes son aquellas que contienen las explicaciones más profundas, como por ejemplo la teoría de la relatividad general, la mecánica cuántica y la teoría de la evolución.

Hacia una visión pluralista

Contra la idea de una unificación de la ciencia basada en el reduccionismo, el físico teórico John Michael Ziman (1925-2005) se expresó de manera muy eficaz. Ziman promovió un pluralismo de las ciencias basado en el pluralismo epistémico. En su opinión, cada nivel y disciplina científica poseen un lenguaje diferente, que no se puede traducir exactamente a ninguno de los idiomas que caracterizan a los otros niveles/disciplinas. Este dato está en el origen del hecho de que los seres humanos han desarrollado históricamente diferentes áreas y disciplinas científicas. Toda

disciplina es fundamental y merece la misma atención y estima que las demás. Lo que amalgama toda la investigación científica y, a un nivel más general, el conocimiento, es la capacidad de elaborar teorías explicativas mediante un método crítico que nos permita aprender de los errores y desarrollar el diálogo.[69] La única unificación posible y deseable se convierte así en la constitución de una federación de los conocimientos obtenida a través de la asociación y la comparación de las diversas disciplinas.

El pluralismo científico y la federación de los conocimientos no son objetivos fáciles de alcanzar, porque la ciencia occidental se ha desarrollado en un entorno autoritario y poco tolerante con la diversidad.[70] Por eso las visiones simplificadas y reduccionistas de la ciencia siguen estando muy difundidas; de hecho, los investigadores individuales a menudo no son conscientes de tener una ideología autoritaria al respecto. Adherirse a una visión pluralista, como en el caso del plurilingüismo, requiere esfuerzo porque obliga a los individuos a abandonar las visiones ingenuas de la realidad para obtener una perspectiva más rica y compleja.[71] Con frecuencia, durante el aprendizaje de una lengua extranjera prevalecen actitudes de rechazo y desaliento. Para superar estas emociones negativas es necesario acostumbrarse a la diversidad, dejándose llevar por la variedad multiforme del mundo. En mi opinión, la actitud multilingüe o la federación de los conocimientos no solo son útiles sino que probablemente sean necesarias. De hecho, aquel que se cierra de antemano a las diferencias puede excluirse al conocimiento de aspectos de la realidad que, en cambio, debería considerar para conocer firmemente también aquello que a él le interesa: por lo tanto, la investigación deberá partir de una apertura franca y respetuosa a diferentes perspectivas, sin dar por hecho una superioridad aún por demostrar, cuando no, incluso, ilusoria.

2. La investigación científica limitada a institutos de investigación y a universidades convertidos en empresas

Hoy en día, dentro de las disciplinas científicas del sistema

universitario italiano, se ha establecido por ley que los trabajos científicos deben medirse de forma aséptica y cuantitativa. Se trata de una aplicación inflexible del modelo angloamericano definido como *publish or perish* (publicar o morir). Sin embargo, es bien sabido que cuando la *pluralidad* de la información contenida en un trabajo científico o humanístico se reduce a algún parámetro meramente numérico, se está aplicando el proyecto reduccionista y autoritario ya analizado en el párrafo 1.3. De hecho, en las últimas décadas, inspirados en una visión neoliberal globalizadora, se ha llevado a cabo la destrucción sistemática de las mejores y más experimentadas tradiciones académicas (preservando y, a veces, acentuando muchos aspectos negativos). En nombre de la eficacia corporativa y de la llamada innovación, se está tratando de demoler el espíritu de libertad e independencia característico de la investigación y la enseñanza universitaria.

La prisa, la informatización y la burocratización de todos los documentos, la homologación de los contenidos disciplinarios, la excesiva compartimentación y la evaluación estandarizada están haciendo que la universidad se asemeje a una empresa financiera. “El punto decisivo es la simplificación del papel de la universidad a los aspectos económicos [...]. Como resultado, la universidad renuncia a una historia institucional rica y variada que roza el milenio y acepta avanzar hacia el *único* modelo organizativo considerado aceptable en la era neoliberal, es decir, el empresarial”.[72] Lo que puede hacer un profesor es seguir siendo consciente frente a la degradación, protestar y resistir, tratando de seguir siendo un ser humano. En este clima ni siquiera es fácil interactuar con los estudiantes. Se les ha instruido en una atmósfera de eficiencia, innovación y éxito. Se les ha acostumbrado a trabajar deprisa, a superar a los demás, a minimizar la pérdida de tiempo y el estudio, a desechar las dudas, a cumplir órdenes.

Hoy más que nunca en la universidad es necesario preguntarse: ¿Quién soy? ¿Qué quiero ser? ¿Qué significa conocer (a uno mismo y al mundo)? Es necesario hacer que las personas vuelvan a la libertad y a la responsabilidad individual. Cada uno de nosotros debe usar su mente para tratar de ser y hacer aquello que considera

útil para sí y para los demás. No se puede vivir una vida robotizada, estandarizada por las instituciones; dado que en realidad no existe un conocimiento estandarizado, todo conocimiento, humanístico o científico, debe ser revitalizado por la mente y el espíritu individual, es decir, por la pluralidad de las mentes. El conocimiento universal vive solo en aquellos individuos que lo hacen suyo. En cambio, la vida actual se parece cada vez más a una representación teatral, solo que la salida de la escena no es ninguna broma, corresponde a nuestra muerte.

Uno de los puntos en donde se muestra de forma más evidente la pérdida de valores dentro de la universidad es la gestión de la investigación. Esta es una palabra fundamental. El ser humano es, en esencia, un investigador. Desde la Antigüedad ha explorado su territorio, las plantas comestibles, el cielo estrellado. Cada ser humano recibe mucha información del entorno cultural en el que crece. Otras informaciones le vienen dadas por la escuela y la universidad. Sin embargo, el conocimiento deriva de un proceso de profunda comprensión de uno mismo y del mundo que nos rodea. Una experiencia muy común entre aquellos que se han dedicado sinceramente a la búsqueda del conocimiento es la constatación de su propia ignorancia y la de toda la raza humana. El universo es en gran parte un misterio, y probablemente seguirá siéndolo siempre. El ser humano, sin embargo, trata de reducir ese misterio por medio de la reflexión sobre las experiencias, la espiritualidad, el arte, y por medio de la investigación científica. Hoy en día, no hay nada que corra tanto el riesgo de ser aniquilado e instrumentalizado como la investigación.

En primer lugar, lo que hoy parece tener más importancia dentro del mundo académico y científico es la cantidad en detrimento de la calidad.[73] Ya no parece que haya nadie en el mundo científico que siga estando interesado en los contenidos de la investigación, en lo que un investigador realmente ha descubierto. Lo que cuenta es la revista científica en la que se ha publicado determinada investigación científica. Es decir, que prevalece la forma sobre los contenidos. Por otra parte, los científicos, cuando se encuentran, cada vez hablan menos de sus descubrimientos y más de los

índices bibliométricos que los caracterizan. El año pasado tuve un factor de impacto (FI) de 120.[74] ¡Ahora tengo un índice H de 50! Además, en el mundo científico italiano, ningún científico parece estar ya interesado en escribir monografías o ensayos científicos. Pero hasta el propio Albert Einstein escribió varios libros. ¿Cómo se puede impartir un curso universitario sin haber escrito un libro, o incluso sin haber leído uno o más libros? Esta nefasta tendencia a evaluar de forma cuantitativa y estandarizada el progreso profesional de los investigadores y de los profesores universitarios italianos ha sido plenamente adoptada por una de las reformas más perniciosas de la universidad italiana, aprobada por el gobierno de Berlusconi entre 2008 y 2011.[75] Se trata de una reforma diseñada para destruir los aspectos más importantes de la universidad: la libertad, la búsqueda de la calidad y la independencia crítica de los diversos potentados (económicos, políticos y religiosos). Ironías del destino, una de las reformas más destructivas de la universidad se ha desarrollado en el país donde se originó la universidad hace más de nueve siglos.

Uno de los objetivos superficiales de esta reforma es la identificación de los llamados profesores vagos. Sin embargo, la estructura profunda apunta a destruir la autonomía y el espíritu de independencia de los investigadores, introduciendo las leyes del mercado financiero y las políticas de explotación del mundo globalizado en el ámbito científico y universitario.[76] El que es capaz de obtener fondos suficientes, asignados de forma burocrática-*lobbística* a áreas de investigación a menudo irrelevantes, puede permitirse contratar “obreros”, que en un estado de explotación realizan el trabajo, intelectual y manual, para los clientes (literalmente, los “nuevos magnates” de la ciencia). Todo esto conduce a la publicación de trabajos en grupo, en los que prevalece el poder de quienes sostienen los cordones de la bolsa económica, y donde se educa progresivamente al investigador individual para quitarse responsabilidades, y dejar de ser un autor para convertirse en una pieza de un engranaje.[77]

El valor de una investigación depende del juicio explícito de la comunidad científica, no de las revistas o editores en los que se

publica. Para eso es necesario leer los trabajos y expresar una opinión. Además, lo importante no es la cantidad de trabajo sino la calidad. En general, la cantidad genera confusión, una característica muy común en la investigación científica contemporánea, hasta el punto de preguntarnos si hemos entrado en una burbuja especulativa de naturaleza científica, caracterizada por un aumento progresivo de los "activos tóxicos". Se trata de artículos que no contribuyen en nada al conocimiento, publicados solo para hacer número, que nadie lee, que solo aumentan el ruido y la confusión. Creo que se debe evaluar a los profesores universitarios y a los investigadores valorando las contribuciones generales que hayan hecho al conocimiento, no en función de los trabajos que hayan realizado en los últimos cinco o diez años (como ocurre de forma tragicómica en Italia, gracias a la reforma de la universidad llevada a cabo por Berlusconi).[78]

Einstein planteó la teoría de la relatividad especial en 1905 y la de la relatividad general en 1916. Veinte años más tarde, a pesar de no haber hecho ninguna otra contribución significativa, seguía siendo el mismo Albert Einstein: uno de los más grandes científicos y pensadores de la humanidad. Después de escribir la *Divina comedia*, Dante Alighieri no se vio obligado a escribir otra obra maestra de la humanidad para mantener una alta producción literaria. La investigación científica, artística y espiritual no es una cadena de montaje en la que se producen tornillos y donde se define a cada individuo según el número de tornillos hechos en los últimos diez años. Realizar un descubrimiento importante es un hecho singular que requiere dedicación, empeño, libertad y tiempo suficiente. Me parece que el método cuantitativo tiende a favorecer más a aquel que está interesado en el éxito (jerárquico, económico, sexual) que en el conocimiento.[79]

La búsqueda de la calidad requiere competencia, atención y humanidad. Estas cualidades parecen estar en declive.

9. Restaurar la sensibilidad hacia las virtudes en la investigación científica

La ciencia, tal como se ha argumentado en la primera parte de este capítulo, es un componente de las habilidades narrativas propias de los seres humanos.[80] Contrariamente a los mitos, las sagas, las novelas y las historias sagradas, las narraciones que caracterizan a la ciencia deben someterse al tamiz crítico de la razón y los experimentos. Estos pueden falsificar una teoría, en cuyo caso es necesario reformular una nueva narración científica, que sea coherente con los conocimientos y los datos disponibles.

Por lo tanto, las teorías científicas dependen de las habilidades comunicativas (del lenguaje) típicas de los seres humanos. Como afirmó recientemente el físico teórico Lee Smolin: “Las matemáticas son una herramienta magnífica pero, en última instancia, el lenguaje que gobierna la ciencia es el lenguaje natural”.[81] De hecho, la dimensión cognitiva que hace posible la comunicación humana y que constituye la base del lenguaje natural, es la cooperación. Se trata de una dimensión social que distingue a los seres humanos de otros primates antropomorfos: para los chimpancés “la cognición está indisolublemente ligada a la *competición*. En cambio, para los seres humanos la *cooperación* lo es todo (o casi todo)”.[82]

Dado que el lenguaje se ha desarrollado dentro de las relaciones sociales cooperativas, la expresión verbal tiende a ser auténtica por defecto. De hecho, solo es posible mentir porque la comunicación humana es generalmente veraz. La existencia de la posibilidad de mentir (excepción) depende del hecho de que, en general, las personas “creen” a los interlocutores, porque la *fe* en los demás es la base de la cooperación. En gran medida, la cultura humana se vale de la capacidad de creer, como bien argumentó el historiador israelí Yuval Noah Harari, afirmando que los seres humanos por medio de las creencias son capaces de atribuir valor a las instituciones culturales, como el valor del oro y el dinero.

La capacidad de los seres humanos de colaborar y de creer está muy desarrollada pero no es ineludible. En las grandes organizaciones que caracterizan a las sociedades actuales, estas capacidades a menudo son sometidas a duras pruebas. Por ejemplo, las injusticias, el incumplimiento de las reglas de convivencia o las actitudes en la especulación financiera contaminan

la confianza y la dimensión colaborativa típica de los seres humanos. En estos casos, los seres humanos que las utilizan parecen inspirarse en su comportamiento en las dimensiones cognitivas competitivas, típicas de los grandes antropomorfos, más que en los componentes cooperativos típicos de los humanos. Por lo tanto, asistimos a un descenso del nivel cognitivo y de la conciencia desde la dimensión humana a la de los animales no humanos. Algo similar parece estar ocurriendo en el campo científico. La incapacidad para supervisar la investigación científica y los logros tecnológicos a la luz de los valores humanos universales, es decir, el respeto a las capacidades cooperativas (y, por lo tanto, a la verdad), a la libertad, a la diversidad cultural y biológica, a la no violencia, etc., está llevando al conocimiento científico a una burbuja especulativa cuyo resultado final es incierto. Hace más de un siglo, Charles Darwin afirmó que el respeto por las "virtudes" es la base de la selección cultural de los grupos humanos: "No hay que olvidar que, a pesar de que un alto nivel de virtud solo otorga una leve o ninguna ventaja a cada individuo y a sus hijos frente al resto de los hombres de la misma tribu, sin embargo, un aumento en el número de hombres bien dotados para progresar en el nivel de las virtudes sin duda provocará la ventaja de una tribu frente a otra".[83]

En la cultura globalizada contemporánea actúan dos tendencias, ambas potencialmente destructivas: en primer lugar, la idea de que las "virtudes universales" están superadas; y, en segundo lugar, la destrucción sistemática de la diversidad cultural, en nombre de un mercado global único. Esta última tendencia hacia la globalización, controlada por el sistema económico-financiero dominante, se inculca a través de dispositivos de comunicación de masas (televisión, cine, teléfonos móviles, internet), deja obsoleta la observancia de las virtudes porque ya no habrá una selección cultural entre grupos humanos, puesto que estos ya no existirán. De esta manera, el cumplimiento de las virtudes básicas que favorecen la convivencia humana se vuelve irrelevante.[84] De hecho, cuando se destruyen las diferencias, también desaparecen las virtudes. Según Hannah Arendt, la "eliminación por parte de la filosofía, desde sus inicios, de la *pluralidad* de los hombres y de su obstinación sobre la

abstracción Hombre” es lo que falla en la tradición occidental.[85]

La renuncia a la valoración cualitativa de los trabajos científicos, junto con el enorme aumento del ruido, debido a la proliferación de nuevas revistas científicas y a la producción de “artículos tóxicos” no supone un buen augurio. La incapacidad de frenar esta forma de actuar, fomentando los métodos de valoración puramente cuantitativa de los investigadores (basada en el número de artículos publicados, o incluso en la cantidad de fondos obtenidos), socava los fundamentos de la investigación científica. ¡Ahora el que avanza no es el más capaz, sino, con frecuencia, el más astuto! ¡De la inteligencia cooperativa (humana) estamos derivando a formas de inteligencia maquiavélica (típica de los chimpancés)! Creo que ha llegado el momento de volver a estudiar cuidadosamente los trabajos científicos: 1) reconociendo la excelencia; 2) rechazando las valoraciones puramente cuantitativas; 3) tratando de identificar las aportaciones individuales, en comparación con las masas indiferentes actuales de “personajes en busca de un autor”.[86]

(Traducción de Rocío Moriones Alonso)

Bibliografía

Anderson, P. W., “More Is Different. Broken Symmetry and the Nature of the Herarchical Structure of Science”, *Science*, 177, 1972, p. 393-396.

Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking, 1968.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarism*, Nueva York, Schocken, 1972.

Berry, M., Nye, J., *John Michael Ziman. Biogr*. Mems Fell. R. Soc., 52, 2006, p. 479-491.

Boyd, B., *On the Origin of Stories*, Cambridge, Oxford University Press, 2009.

Cramer, F., *Chaos and Order: The Complex Structures of Living Systems*, Nueva York, Willey, 1993.

Craver, C. F., Darden, L., “Discovering Mechanisms in Neurobiology”, en P. K. Machamer, R. Grush y P. McLaughlin (eds.)

Theory and Methods in the Neurosciences, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2001, p. 112-137.

Damasio, A., *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Nueva York, Pantheon, 2010.

Darwin, C., *The Descendent of Man and Selection to Sex*, Nueva York, American Horne Library, 1874.

De Santillana, G., *The Origins of Scientific Thought: From Anaximander to Proclus, 600 BC to 300 AD*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1961.

Deacon, T. W., *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 2011.

De Martin, J. C., *Università futura tra democrazia e bit*, Turín, Codice, 2017.

Detienne, M., *The Masters of Truth in Archaic Greece*, Nueva York, Urzone, 1996.

New York Review Books, Nueva York.

Dyson, F., *The Scientist as a Rebel,* 2008.

Deutsch, D., *The Fabric of Reality*, Nueva York, Viking, 1997.

Dunbar, R., *The Trouble with Science*, Harvard, Harvard University Press, 1996.

Dupré, J., "It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics", en F. Ayala y R. Arp (Eds.) *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p. 32-48.

Edelman, G. M., *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, Nueva York, Basic Books, 1987.

Edelman, G. M., *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, Nueva York, Basic Books, 1990.

Edelman, G. M., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Nueva York, Basic Books, 1992.

Einstein, A., *The World as I See it*, Nueva York, Citadel Press Books, 1956.

Fabbro, F., *Il cervello bilingue*, Roma, Astrolabio, 1996.

Fabbro, F., *The Neurolinguistics of Bilingualism*, Hove, Psychology Press, 1999.

Fabbro, F., *Neuroscienze e spiritualità*, Roma, Astrolabio, 2014.

Fabbro, F., *Le neuroscienze*, Roma, Carocci, 2016.

Fabbro, F., *Universalismo e istanze identitarie alla luce delle neuroscienze*, Údine, Forum, 2016b.

Fanelli, D., "'Positive' Results Increase Down the Herarchy of the Sciences", *PLOS One*, 5(4), 2010, p. 1-10.

Feyerabend, P., *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Nueva York, New Left Books, 1975.

Feyerabend, P., *Farewell to Reason*, Londres, Verso, 1987.

Forte, S., *Le figure del male, in Arendt A. Le origini del totalitarismo*, Turín, Einaudi, 2009, p. XXII-LIV.

Galilei, G. (1623), *Il Saggiatore*, Turín, Einaudi, 1977.

Galimberti, U., *Cristianesimo. La religione del cielo vuoto*, Milán, Feltrinelli, 2012.

Giannantoni, G., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1983.

Gottschall, J., *The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*, Nueva York, Mariner Books, 2012.

Gray, P., *Psychology*, 2010.

Gulisano, S., *Un taglio al futuro. L'istruzione ai tempi della Gelmini, Roma*, Roma, Editori Riuniti, 2010.

Harari, Y. N., *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Londres, Harvill Secker, 2014.

Havelock, E. A., *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Hebb, D. H., *Essays on Mind*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1980.

Heidegger, M., *Being and Time*, Nueva York, State University of New York Press, 1996.

Hempel, C., *Philosophy of Natural Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966 -1966a.

Kaiser, D., Creager, A. N. H., "The Right Way to Get it Wrong", *Scientific American*, junio 2012.

Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Lanza, D., Vegetti M., *Opere biologiche di Aristotele*, Turín, UTET, 1971.

Lakatos, I., *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 1978.

Laughlin, R. B., Pines D., *The Theory of Everything*, Proc. Natl. Acad. Sci., 97, 2000, p. 28-33.

Maturana, H. R., Varela, F. J., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston, Reidel, 1980.

Miller, A. (2010). “Mistreating Psychology in the Decades of the Brain”, *Perspectives on Psychological Sciences*, 5, p. 716-743. Publicado el 20 de mayo de 2013.

Misteli, T., “Eliminating the Impact of the Impact Factor”, *The Journal of Cell Biology*, 2013.

Mondolfo, L., Marcovich M., Tarán L., *Eraclito. Testimonianze, imitazione e frammenti*, Milán, Bompiani, 2007.

Needham, J., *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.

Oppenheim, P., Putnam H., “The Unity of Science as a Working Hypothesis, en H. Feigl et al., eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, Mineápolis, Minesota University Press, 1958.

Pirandello, L., (1921), *Sei personaggi in cerca d’autore*, Milán, BUR (edición 2007).

Polany, M., “Life’s Irreducible Structure”, *Science*, 160, 1968, p. 1308-1312.

Polanyi, M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

Popper, K. R., *The Logic of Scientific Discovery*, Nueva York, Routledge, 1959.

Rendich, F., *Comparative Etymological Dictionary of Classical Indo-European Languages: Indo-European - Sanskrit - Greek - Latin*, Roma, 2010.

Rovelli, C., *La realtà non è come appare*, Milán, Cortina, 2013.

, Palombi,

Richerson, P. J., Boyd, R., *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Russo, L., *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e*

la scienza moderna, Milán, Feltrinelli, 2001.

Searle, J. R., *The Mystery of Consciousness*, Nueva York, The New York Review Books, 1997.

Searle, J. R., *Mind: A Brief Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Smolin, L., *The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next*, Boston, Houghton Mifflin, 2006.

Smolin, L., *Time Reborn: From the Crisis in Physics to the Future of the Universe*, Boston, Houghton Mifflin, 2011.

Snell, B., *The Discovery of the Mind*. *The Greek Origins of European Thought*, Oxford, Blackwell, 1953.

Sperry, R., "Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No", *Neuroscience*, 5, 1980, p. 195-206.

Thomson, G., *First Philosophers: Studies in Ancient Greek Society*, Lawrence, 1955.

Tomasello, M., *Origins of Human Communication*, Cambridge, MIT Press, 2008.

Tomasello, M., *A Natural History of Human Thinking*, Harvard, Harvard University Press, 2014.

Vegetti, M., *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale. Il Saggiatore*, Milán, 1996.

Wilson, E. O., *Consilience: The Unity of Knowledge*, Nueva York, Vintage Books, 1998.

Wright, C., Bechtel W., "Mechanisms and Psychological Explanation", en P. Thagard (ed.), *Handbook of Philosophy of Science*, vol. 12, Phylosophy of Psychology, Ámsterdam, Elsevier, 2006, p. 31-79.

Ziman, J. M., *Emerging Out of Nature Into History: The Plurality of the Sciences*, Phil. Trans. R. Soc. Lond., 361, 2003, p. 1617-1633.

History of Scientific Thought, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2.

---

19. Franco Fabbro MD es catedrático de Neuropsiquiatría infantil; franco.fabbro@uniud.it; www.francofabbro.it.

20. Rendich, 2010.

21. Russo, 2001.

22. Snell, 1956.

23. Fragmento 107; Mondolfo et. al., 2007.

24. Havelock, 1986.

25. Detienne, 1996, cap. 1-3.

26. Detienne, 1996, cap. 4.

27.Aristóteles, *Historia Animalium*, I-1, 488b; en Lanza e Vegetti, 1971.

28. Plutarco, *La vita di Pericle*, 6; véase Giannantoni 1983, vol. 2, p. 562.

29. Giannantoni, 1983; De Santillana, 1961.

30. Heidegger, 1996.

31. De Santillana, 1961.

32. Aristóteles, *Historia Amimalium* III-2-3, 511b, 513a; Lanza e Vegetti, 1971.

33. Thomson, 1955; Polanyi, 1958.

34. Vegetti, 1996, p. 78.

35. Vegetti, 1996.

36. Vegetti, 1996, p. 77.

37. Según Galimberti (2012), la ciencia moderna ha sustituido a la religión como sistema para reducir el miedo a lo desconocido, p. 74.

38. Dunbar, 1996.

39. Popper, 1959.

40. Smolin, 2007, 2011.

41. Einstein, 1956.

42. Deutch, 1997.

43. Dyson, 2008.

44. Smolin, 2007, 2011; Rovelli, 2013.

45. Searle, 1997, 2004; Edelman, 1990, 1992; Fabbro, 2016.

46. Kuhn, 1962.

47. Lakatos, 1978.

48. Hempel, 1966.

49. Dumbar, 1996.

50. Kaiser y Creager, 2012.

51. Feyerabend, 1975.

52. Feyerabend, 1987.

53. Needham, 1956.

54. Fabbro, 2014.

55. Feyerabend, 1987.

56. Gray, 2011.

57. Fanelli, 2010.

58. Oppenheim y Putnam, 1958; Anderson, 1972.

59. Laughlin y Pines, 2000.

60. Wilson, 1998; Damasio, 2011.

61. Polanyi, 1958.

62. Dupré, 2010.

63. Sperry, 1980; Hebb, 1980; Miller, 2010.

64. Maturana y Varela, 1985; Deacon, 2012; Craver y Darden, 2001; Wright y Bechtel, 2006.

65. Polanyi, 1958, 1968; Cramer, 1994; Deacon, 2011.

66. Aristóteles, *De Generatione* A1, 315b 6 y 722° 28ss; véase Vegetti, 1996, p. 75-80.

67. Polanyi, 1968, p. 1311.

68. Deutsch, 1997; Feyerabend, 1987.

69. Ziman, 2003; Berry y Nye, 2006.

70. Needham, 1956.

71. Fabbro, 1996, 1999.

72. De Martin 2017, p. 50-52.

73. Se trata de un error filosófico ya presente en Galileo que consideraba la valoración cuantitativa superior a la realidad fenoménica (Galileo, 1623, p. 223-228).

74. Para una crítica al valor del Factor de Impacto véase *The San Francisco Declaration on Research Assessment* (DORA), 2012; Misteli, 2013.

75. En especial la ley 240 de 2010, conocida como ley o reforma Gelmini.

76. “Uno de los objetivos de las reformas universitarias implementadas en muchos países occidentales es la ‘precarización’ de los investigadores y profesores universitarios. Se trata de una medida que afecta principalmente a la libertad de investigación y de cátedra. Por ejemplo, en Alemania se ha ideado un ‘plan’ que contempla la creación de solo mil puestos de profesor permanente en los próximos quince años; se trata de apenas 68 puestos al año frente a los 27.000 doctorandos que hay cada año en Alemania. [...] En los Estados Unidos, mientras tanto, abundan los profesores contratados (*adjunt faculty o contingent faculty*), y ya son aproximadamente la mitad de todos los profesores universitarios estadounidenses, a menudo con salarios que los sitúan por debajo del nivel de pobreza.” (De Martin 2017, p. 61).

77. Arendt, 1968, 1972.

78. Gulisano, 2010.

79. Véase De Martin, 2017, para una crítica de la maximización del número de publicaciones (p. 122-123); y en particular al sistema de evaluación bibliométrica de universidades, departamentos y profesores en Italia (p. 206-211).

80. Boyd, 2009; Gottschall, 2012.

81. Smolin, 2011, p. 247.

82. Tomasello, p. 49.

83. Darwin, 1874, p. 178-179; Richerson y Boyd, 2005 b.

84. Fabbro, 2016 b.

85. Forti, 2009, p. XLIII.

86. Pirandello, 1921.

CAPÍTULO XV

ACERCA DEL MUNDO QUE QUEREMOS Y LO QUE SERÍA NECESARIO PARA QUE SE HAGA REALIDAD

Parama Libralesso

Agradezco a Claudio Naranjo la invitación a escribir en este libro. Las ideas que presento en estas páginas son el fruto de su influencia sobre mí: como maestro, como padre espiritual y como amigo. Siempre me ha dado una mano amorosa, ayudándome a entenderme a mí mismo y al mundo que me rodea, a dejar que eso suceda sin forzar o exigir, aceptando mis límites y exhortándome con amor a superarlos.

Carmelo Bene dijo: “No hagas obras maestras, sé obras maestras”. Y entonces nosotros ampliamos el desafío y decimos: ¿por qué no pensar en la humanidad como una obra maestra colectiva?

Y es un verdadero reto porque:

Parece estar prohibido tener tales sueños, después de tantas ideologías, que han redundado en una desconfianza hacia todo modelo teórico respecto a la salud de las relaciones humanas o de una vida en común.

Y si estamos tan desorientados:

Pero ¿cómo podría haber una alternativa si no sabemos adónde encaminarnos?

Y ¿cómo podríamos cambiar el mundo sin una visión o sueño acerca de cómo podría ser una sociedad feliz?

Dado que el tema del que estoy invitado a hablar es el arte, exploramos la posibilidad de que los artistas hayan intuido la dirección que la humanidad debería tomar para alcanzar una condición de felicidad, que aún no hemos experimentado como

colectividad. Y añadiría, dado cómo va el mundo hoy, para no sucumbir a las consecuencias de nuestra escasa visión.

Hay quienes han probado esta posibilidad, experimentándola en sí mismos y representándola. Los artistas no han temido mirar al presente con honestidad y lucidez y, con la misma mirada, revelar nuestro potencial futuro, tanto en nuestras posibilidades como en las profundidades catastróficas de las que nuestra historia ya nos ha dado demostraciones, que todavía el poder tecnológico de nuestro tiempo puede amplificar, hasta el punto de destruir lo que es esencial para nuestra supervivencia.

La invitación es considerar la búsqueda de los artistas dirigida, en primer lugar, a explorar las diferentes dimensiones del ser humano, encarnadas por el artista en tanto que pueden ser representadas.

Los descubrimientos de los artistas son, de hecho, el resultado de la experiencia directa, y esto significa que no hay un lenguaje codificado común. Se trata de la transmisión de una vivencia, y podríamos decir que cada uno lo hace dando forma a su propio idioma, lo cual no es menos comprensible, ya que compartir la vivencia ya está en la intención de los autores.

Lo que los artistas han observado y transmitido no es menos confiable que los descubrimientos hechos por la psicología. De hecho sucede que son las ciencias humanísticas las que confirman, con un lenguaje institucional, intuiciones ya ampliamente expuestas por los artistas.

El mito sigue siendo una base sólida a la cual la psicología recurre para explicar el comportamiento humano. El límite está en cómo abordamos estas obras: el mito y el teatro todavía se nos presentan principalmente circunscritos a los ámbitos de la literatura o de la geografía. Incluso el contenido que la música nos puede transmitir parece estar muy infravalorado.

Si, por ejemplo, aceptamos la idea ya compartida de que el *Himno a la alegría* de Beethoven es la visión de un nuevo paisaje humano, nos damos cuenta de que habla de la profunda intuición de una familia que se reconcilia consigo misma y con el ambiente en que vive.

Encontramos un paisaje humano análogo en el “Paraíso” de

Dante. *La divina comedia* habla de un paisaje hecho esencialmente de seres, cuerpos, nombres. También encontramos ejemplos en la pintura, como en el tríptico de *El jardín de las delicias* de Jheronimus Bosch.

En todas estas obras tenemos una dimensión colectiva de celebración de la vida y de una relación con lo divino, de manera directa, con el cuerpo y sin intermediarios. Primero hablan de Relaciones, sugieren el principio según el cual son sobre todo las relaciones las que determinan el estado de bienestar del individuo y del grupo. La relación que tenemos con nosotros mismos, con los demás y, más en general, con la vida.

No es una coincidencia que Dante nos hable acerca de un infierno en el que los condenados se ven obligados a repetir la misma acción una y otra vez, dejando sin respuesta la relación consigo mismos y con el entorno que los rodea.

Dado que el tema de este libro es el mundo como nos gustaría y lo que sería necesario para hacerlo realidad, querría aprovechar esta oportunidad para presentar la visión de un artista menos conocido, pero que no difiere de los conocidos mencionados anteriormente. La elección está motivada por el hecho de que este artista ha podido identificar lo que nos impide convertir en realidad la visión de un mundo más feliz.

Tótila Albert fue un escultor, poeta y, sobre todo, un gran visionario. Nos ofreció un lúcido análisis del estado actual de la sociedad, mostrándonos lo que permaneció esencialmente sin cambios, en la historia de un paisaje humano en perpetuo conflicto. ¿Existe tal vez una correlación entre la dificultad de creer en una posible alternativa y la dificultad de reconocer la raíz de nuestro problema?

Es una combinación muy peligrosa la de un sistema global depredador, cuyos resultados catastróficos en el ecosistema y en nuestras vidas se anuncian ampliamente, y la idea de que “no hay alternativas”. Por esta razón, necesitamos una visión o un sueño, es de vital importancia creer en una alternativa. Porque, si no somos capaces de ver alternativas, las alternativas no están ahí.

Podría objetarse que la ciencia nos da una visión en la cual creer.

Pero ¿cómo podemos estar tan seguros de que la ciencia nos puede ofrecer todas las soluciones que estamos buscando? Sabemos bien qué ventajas nos ha aportado el progreso científico, pero también conocemos los efectos colaterales de la ciencia al servicio del “complejo militar-industrial”. Hoy seguimos viendo un aumento en la centralización del poder. La innovación tecnológica sigue estando a merced de la economía, acelerando exponencialmente el consumo de recursos no renovables. Si entonces el pensamiento tecnológico se proyecta en un mundo en el que los recursos están terminados, todo se vuelve grotesco, se habla de alimentos completamente sintéticos, de crear entornos totalmente aislados, tal vez en el espacio.

A mí me parece realmente paradójico creer en un sistema que alude a proyectos de colonización de otros planetas, y en su lugar considerar utópico realizar aquí un mundo más equitativo, en el que la humanidad no está en conflicto perpetuo, mientras todavía tenemos recursos suficientes para hacerlo.

Entonces, si no nos gusta la posibilidad de comer alimentos sintéticos, debemos apresurarnos a buscar soluciones alternativas.

Pero ¿cómo identificar el origen de la carga del conflicto que llevamos con nosotros durante milenios? Claudio Naranjo identifica la raíz del problema en el modelo patriarcal, un tema introducido por el artista Tótila Albert, en la primera mitad del siglo xx.

En los últimos años los medios de comunicación también han empezado a utilizar el término *patriarcado*. Como sucede a menudo cuando una palabra es transmitida por los medios de comunicación, existe el riesgo de que se use de manera forzada y reductiva. Por lo tanto, trataremos de profundizar en el significado y las implicaciones de lo que Tótila Albert quiere decir con el término *patriarcado*.

Lo primero que debemos decir es que hemos idealizado un modelo social jerárquico violento, llamándolo *civilización*, y que esta idealización nos impide reconocer al patriarcado como la raíz del problema. Nuestra civilización es patriarcal, se sustenta gracias a un sistema jerárquico y depredador, donde siempre ha sido privilegio de unos pocos determinar las condiciones de vida de muchos. Entonces, cuestionar el patriarcado significa cuestionar la

civilización tal como la conocemos.

La raíz se remonta tanto en la historia, que ya estamos convencidos de que el estado actual de las cosas es la condición humana natural, un estar en perpetuo conflicto con uno mismo, con los demás y con el medio ambiente.

La arqueología nos dice que la civilización patriarcal no siempre existió como un orden natural de las cosas, sino que estuvo precedida por formas sociales de orden matrístico.

No es necesario realizar un gran esfuerzo para reconocer en la ola de indignación y enojo femenino que estamos presenciando, una reacción a la condición de sumisión de la mujer perpetrada durante milenios. A pesar de las revoluciones emancipadoras del pasado, hoy no podemos decir que sea un problema superado. La violencia autoritaria sobre la que descansa este sistema se vuelve cada vez más reconocible y responde generando un clima de miedo, dominado por un sentimiento de amenaza constante, una incertidumbre que se utiliza para justificar nuevas formas de control y restricciones a la libertad.

Si es cierto que los hombres experimentan menos restricciones a la libertad de movimiento, ya que en el mundo actual hay menos riesgos que para las mujeres y los niños, es igualmente cierto que el sistema jerárquico y discriminatorio se aplica en todos los géneros, por ejemplo, en la distribución de la riqueza y en el acceso a los recursos. Si bien el origen del patriarcado se remonta a una actitud masculina depredadora, sería perjudicial reducir el fenómeno a una cuestión de género. Esta forma de autoritarismo del padre ha producido distorsiones incluso en el papel materno.

Hoy en día es igualmente importante reconocer aquellos casos en que la mujer, siendo sumisa, se ha convertido en cómplice, quizás tomando el papel del padre cuando actúa de manera represiva con los hijos. O aquellas circunstancias en las que llevó a cabo una venganza devaluando la figura del padre ante los ojos de los niños, dañando primero a esos últimos.

Las aberraciones que este sistema ha producido son muchas, necesitamos una visión general del fenómeno para poder superarlo. La violenta autoridad patriarcal acosó implacablemente a las

mujeres, sin considerar lo que ellas traen como un valor natural, un espíritu empático que transmite compasión y una aptitud para compartir y cuidar.

Pero como el patriarcado se ha acodado en las mujeres, también lo ha hecho en el niño, cuyo valor natural es el de la espontaneidad, la curiosidad de la que brota la creatividad, el tener una idea clara de cuál es el deseo que lo guía. Este acoso ha producido una castración de la vida misma, cuando la espontaneidad se ahoga, la vitalidad se reduce, cuando el espíritu empático se inhibe; no hay aceptación, no se comparte, se pierde la confianza.

Si queremos volver por un momento a la necesidad de tener una visión de un mundo más equitativo, la pérdida de confianza ciertamente nos obstaculiza en la empresa. Debemos reconocer esta falta de vitalidad profunda para poder encontrarla de nuevo.

La del patriarcado es una condición que se supera mediante un proceso de recuperación e integración de lo que el patriarcado mismo ha devaluado. Encontré esta confirmación a través del camino SAT diseñado por Claudio Naranjo.

Aun estando yo dentro de los parámetros de la normalidad social, hasta ese momento no me quedó claro cómo el origen de mis dificultades existenciales y sociales estaba vinculado a una represión del instinto, combinada con una capacidad pobre para entrar en comunión con el otro.

Encuentro sorprendente lo que sucede cuando un grupo de individuos experimenta una forma de relación que toma en cuenta nuestra dimensión instintiva y favorece el contacto empático. Se descubre su conveniencia natural, no es necesario adherirse a un modelo teórico para reconocer su validez, ya que se trata más bien de adherirse a uno mismo. De hecho, el bienestar individual y colectivo es tan obvio que no requiere confirmación adicional, ya que la conveniencia de cada uno de relacionarse a un nivel más profundo genera una tendencia espontánea a querer estar en esa calidad de relación. También está claro cómo se relaciona nuestro bienestar con el bienestar de los demás. Este entendimiento nos ayuda a revisar los parámetros conflictivos a los que estamos acostumbrados.

La antropología nos ha llevado a saber que estos principios son el secreto del éxito social de algunas minorías étnicas, donde no hay formas de conflicto brutal y donde los miembros de la comunidad no tienen interés en cometer actos de violencia o abuso. Ni siquiera necesitan establecer prisiones, ya que ningún miembro de la comunidad se queda atrás tanto como para tener que recurrir a actos criminales para vivir.

Parece arriesgado comparar estas pequeñas realidades con nuestro complejo sistema, y, sin embargo, estos son principios que, si se adoptan, transforman la dimensión comunitaria incluso en grupos de individuos civilizados, tal como lo demuestran los procesos grupales como el SAT.

La experiencia demuestra que este proceso de desarrollo personal es posible a partir del reconocimiento de nuestra enfermedad interna, que luego encuentra su equivalente en la sociedad.

No nos hemos liberado del espíritu totalitario que ha producido tanto dolor en la historia de la humanidad. Se dice que hoy ya no tiene rostro, ya no es fácilmente atribuible a un líder o a una bandera, se ha convertido en un “espíritu”; parece que es el mercado global el que determina el curso de nuestras vidas. Bajo la amenaza de las recesiones y la pobreza, las instituciones no encuentran alternativa para obedecer los dictados de la economía globalizada.

Claudio Naranjo acuñó el término *mente patriarcal* solo para ayudarnos a identificar algo que va más allá de los géneros, algo que vive allí, como un espíritu autoritario. Tuvimos que introyectar un patrón de valores patriarcales para ser aceptados por la sociedad y dentro de la familia.

El “espíritu de los mercados” como manifestación de un poder patriarcal de élite establece el coste de nuestras vidas, el valor de nuestro tiempo y el acceso a los recursos. La jerarquía del mercado, así como la interna, se basa en un espíritu represivo. La mente patriarcal actúa en nosotros en forma de pensamiento juzgador, estableciendo un valor negativo de las diferentes partes que nos constituyen; desde nuestro cuerpo a nuestras emociones, pensamientos y acciones.

Por lo tanto, el sistema de valores patriarcal se basa en una limitación de nuestros esfuerzos vitales. De hecho, el sistema de juicio que hemos adoptado desde que éramos niños nos ha llevado a devaluar algunas de nuestras habilidades en una especie de domesticación.

La devaluación de la colaboración, la inhibición de la capacidad de entrar en comunión a través de la empatía, junto con la exaltación de la competitividad y la exclusividad, nos obliga a vivir en un área restringida de nosotros mismos, podemos pensar solo en términos de conveniencia personal. Hemos perdido la capacidad de ver las cosas en un contexto más amplio.

El desequilibrio entre los tres órdenes de valores conduce a un conflicto interno y externo perpetuo. Podemos identificar tres tipos principales de conflicto: el del ser humano con el cuerpo y, por extensión, con el entorno en que vivimos; el que existe entre el hombre y la mujer, pero podemos extender la naturaleza del conflicto hombre-mujer al conflicto con el Otro diferente, diferente de nosotros, por actitudes, cultura o condición social; y finalmente el conflicto del hombre con Dios, ya sea creyente o no, lo que lleva a un conflicto con el orden natural. Surge una pretensión para cambiarlo con la convicción de tener una mejor idea de cómo deben ir las cosas, hasta la obsesión de superar nuestra condición de mortales, en lugar de aceptar la muerte como parte de la vida.

Podemos decir que el conflicto con el cuerpo es una consecuencia de la desconexión del instinto, la esfera de la acción a la que corresponde la dimensión del niño.

El conflicto con el Otro, por otro lado, tiene su origen en la desconexión de nuestra mente basada en la solidaridad. La capacidad de cuidar que tiene la madre implica el reconocimiento de un valor en el otro.

El conflicto con Dios tiene lugar en la esfera del intelecto, y parece razonable pensar que esto sucede cuando este último tiene prioridad sobre los otros dos órdenes de valores. El conflicto con Dios es, de hecho, de orden jerárquico, como si el intelecto se comprometiera a ponerse por encima de todo.

Así, la hegemonía del intelecto sobre la dimensión emocional e

instintiva, la posición autoritaria del padre dentro de la familia, así como el poder que nos gobierna y se impone sobre la población y el ambiente, son expresiones de ese fenómeno que Claudio Naranjo llama *mente patriarcal*.

El movimiento de contracultura de la década de los sesenta se enfureció contra la familia patriarcal, y fue una ruptura inevitable y necesaria. En el deseo de destruir a la familia jerárquica y de encontrar alternativas, nacieron muchas comunidades. Se experimentaron nuevas formas sociales, por ejemplo, donde la pareja de padres adoptó una connotación diferente y los niños eran criados “en comunidad”.

He podido escuchar el testimonio de algunas personas que crecieron en las comunidades de Osho, que creía que la familia era el origen de todos los males. Podríamos decir que tenía razón si consideramos a la familia de acuerdo con el modelo patriarcal, pero parecía no tener fe en la posibilidad de una familia saludable. Para muchos de los niños criados en estas comunidades, existe una experiencia vivida de sufrimiento vinculado a la separación de sus padres.

También yo crecí en una comunidad religiosa similar, e incluso en mi caso los niños fueron separados de la familia y entregados a la institución comunitaria. Mi experiencia no es tan diferente de las de aquellos que crecieron en colegios religiosos institucionales.

Queriendo evitar la tentación de clasificar este tipo de experiencia simplemente como locos experimentos infructuosos de la vida comunitaria, podemos reunir muchas indicaciones valiosas, tanto en lo que funcionó dentro de estas experiencias colectivas como en lo que llevó a su colapso.

De hecho, podemos ver que donde se promovió la colaboración, un cierto sentido de responsabilidad y honestidad, los resultados fueron sorprendentes. También podemos observar un desarrollo de ciertas sensibilidades y algunas tendencias espontáneamente virtuosas en grupos de personas expuestas a ciertos valores durante el crecimiento. No tenemos el espacio aquí para profundizar en este tema, pero hay un aspecto que me gustaría compartir, ya que nos ayuda a comprender cuán profundamente está enraizado el

espíritu autoritario en nosotros.

A pesar de la ruptura del esquema físico de la familia patriarcal, estas nuevas realidades no han logrado superar el espíritu autoritario que transmite la familia patriarcal. Aunque nacieron con las mejores intenciones, predicando el amor y la paz, estas comunidades terminaron reproduciendo un sistema interno jerárquico y autoritario, análogo al sistema del que provenían los miembros de la comunidad. No había un espacio real para escuchar a los niños y a los jóvenes; la falta de un espacio para la escucha no es un fenómeno generado por estas comunidades, sino que es algo que ocurre en los ámbitos social y familiar. Simplemente se reprodujo en estos intentos de crear nuevas formas de agregación.

Esto nos da una confirmación adicional de que el autoritarismo es precisamente la raíz del problema, además nos hace comprender cómo tiende a reproducirse.

Pensamos el patriarcado como una distorsión del papel natural del padre, de hecho, el papel de guía es inherente al papel del padre. Cuando el guía paterno impone una voluntad coercitiva, va más allá de su papel, prevaleciendo sobre la voluntad de la mujer y la de los hijos.

Como hombre y como artista, tuve la suerte de conocer a maestros que despertaron mi admiración. Experimentar una autoridad saludable significa encontrarse con la autoridad inspirativa en lugar del autoritarismo. El autoritarismo es algo que uno sufre; en cambio, la autoridad que inspira es un valor que se reconoce en el otro. Mientras que la autoridad que inspira genera el deseo de aprender, el autoritarismo nos impone una lección y presupone un castigo en caso de resistencia.

Si nunca hemos experimentado la autoridad inspiradora, es difícil imaginar la riqueza resultante. Uno crece mucho más gracias al sentimiento de admiración que a una disciplina apoyada en amenazas y castigos. Las virtudes se aprenden con el ejemplo. La autoridad que inspira implica un diálogo y una escucha, es capaz de indicar una dirección, sin forzar, dejando espacio y posibilidad de elección.

Hay una dimensión de autoridad que nos hace crecer, una que no

busca estandarizar, sino más bien exaltar la singularidad de cada uno, que se sigue espontáneamente porque despierta interés. La ausencia de amenazas de quienes nos guían junto con la atención y el estímulo de nuestras inclinaciones naturales, favorece un impulso natural al aprendizaje.

El moralismo es una de las manifestaciones más astutas del patriarcado, de hecho, la moral, tal y como la conocemos a través de la historia de las religiones y de la civilización, siempre ha sido generada por quienes ejercieron el poder. El moralismo actúa en nosotros en el nivel del intelecto, sofocando la voz del instinto y la fértil ambivalencia que proviene del sentimiento emocional. Cuando de hecho comenzamos a dar espacio a la empatía, escuchando las razones del otro, descubrimos que la realidad es mucho más compleja que el criterio de juicio que usualmente adoptamos. La mente patriarcal es una mente reducida. Un juicio rápido y esquemático no es compatible con una comprensión profunda de los fenómenos de la vida, que en su lugar requieren observación y aptitud para escuchar.

Cuando estamos en presencia de un animal o de un niño pequeño, no es con el intelecto que podemos establecer un contacto profundo. Es necesario recurrir a otro tipo de recurso interno, de lo contrario solo con la racionalidad nos quedamos aislados, nuestro campo de acción se reduce a la interpretación intelectual.

El instinto ha sido criminalizado, se le ha dado un significado diabólico, caótico y peligroso. La experiencia dice otra cosa, si no conseguimos distorsionarnos hasta el punto de generar una presión interna intolerable, lo que resulta en actos de violencia contra nosotros mismos u otros. Si seguimos un deseo genuino, este no nos lleva a nuestro sufrimiento o al de los demás, sino al placer.

Es por eso que, como artista, en mi visión de un nuevo paisaje humano, Dioniso tiene un lugar especial. Lo dionisíaco está inequívocamente conectado con el instinto y la energía femenina; de hecho, las sacerdotisas de Dioniso son mujeres. Es una energía temida por el poder constituido, porque sacude las convicciones sobre las que descansa. Es ese empuje irracional que vive en nosotros y que el patriarcado ha tratado de asfixiar a través del

hipercontrol. Irracional en el sentido de que es un fenómeno vinculado a la intuición, va más allá del pensamiento lógico, va más allá de la conveniencia personal y del mercado. Si no permitimos que la intuición fluya en nuestras vidas, permanecemos aislados en nuestra mente racional, y las otras dimensiones de la realidad y de la relación se nos escapan.

El retorno a la naturaleza no solo significa volver a ser parte de un ecosistema que garantiza la vida en este planeta, sino que comienza a partir de un retorno a lo natural que está dentro de nosotros. Nuestro componente instintivo y nuestra capacidad empática son dos dimensiones de la realidad que no podemos percibir si vivimos aislados en la mente racional.

En mi visión de un nuevo paisaje humano, hay por lo tanto un retorno de la componente dionisíaca de la vida. En la formación que recibí durante mi infancia, introyecté la idea de que, si me dejo llevar, si renuncio al control, este acto tendrá graves consecuencias. Cuando encontré el coraje para superar esta idea y abandonarme a mi instinto, descubrí que esto último no me lleva al caos, sino a una curiosidad natural, al deseo de explorar lo que la vida ofrece.

Cuando tenemos la oportunidad de experimentar un estado de armonía interna, dando espacio a las diferentes partes que nos constituyen, nos percatamos de cómo vivimos habitualmente en la falta de armonía de nuestra mente y de cuánta energía vital consume esta falta de armonía.

Y cuando somos capaces de distinguir cómo nos perseguimos internamente, entonces queda claro que este espíritu represivo nos priva como individuos y como colectivo.

Rindo homenaje a los artistas que quisieron darnos un testimonio de un mundo más equitativo y feliz y de un ser humano capaz de expresarse en armonía, en sí mismo y en la comunidad, con estas palabras de Claudio Naranjo.

CAPÍTULO XVI

SÍNTESIS Y VARIACIONES SOBRE LA ÉTICA DE LA MADRE TIERRA

Leonardo Boff

Frente a las posibilidades del planeta Tierra, la lógica de la modernidad decimonónica se agota. Hay fenómenos naturales que nos dejan pensar que el modo de vida de la raza humana ha alterado su equilibrio natural y con ello las condiciones que la han hecho posible hasta ahora. La modernidad se agota porque el progreso científico, que pudiera paliar o restaurar los desequilibrios ecológicos, tiene plazos y términos que no son compatibles con los ciclos de la naturaleza. Nuestro tiempo en la Tierra se agota, porque un planeta finito no tolera una explotación infinita.

En efecto, el ser humano no se adapta a la naturaleza, sino que la obliga a adaptarse a su modo de vida y a sus intereses. Desde hace unos siglos, el interés más grande y dominante es la acumulación de riqueza y privilegios para unos cuantos miembros de nuestra especie, siempre minoritarios en función de la población total del planeta, a partir de la explotación sistemática de sus recursos naturales. Este proceso ha beneficiado, principalmente, a la casta dominante de cada país y a corporaciones transnacionales, imponiendo el modelo de producción y un modo de vida buena en todo mundo. En las condiciones actuales y sin preguntarnos por lo justo de su distribución, hoy nos damos cuenta de que, para mantener el ritmo de creación y acumulación de riqueza actual, se requieren varios planetas semejantes al nuestro.

Como consecuencia de esta presión sobre los recursos naturales que nos ofrece la Tierra, cada vez son más recurrentes y extremos los fenómenos meteorológicos a gran escala: sequías, inundaciones, huracanes, frío intenso y calor excesivo, deshielos en

los glaciares de los Polos Norte y Sur. Un ejemplo palpable de este desgaste se puede encontrar en la eventual apertura a la navegación del ártico. El pasado 22 de agosto de 2018, el líder mundial del transporte marítimo de mercancías, el Conglomerado Internacional de origen danés Maersk incursionó con éxito la ruta comercial Este a Oeste por el arco Norte. La nueva ruta comercial inaugurada por el portacontenedores Venta Maersk causa ahora una sorpresa malsana. ¡Hasta dónde hemos llegado!

Desde 1985, año en que la comunidad científica internacional leyó estupefacta las conclusiones que los destacados investigadores Joe Farman, Brian Gardiner y Jon Shanklin, del British Antarctic Survey, publicaron en la revista *Nature*. Sus descubrimientos sobre el agujero en la capa de ozono sobre el Polo Sur, nos alertaron del daño que el modelo de producción estaba causando a la Tierra. En efecto, en el hogar y la industria, el uso común y masivo de productos que liberan disolventes y átomos de cloro contenidos en aerosoles y refrigerantes halocarbonados, al mezclarse con el ozono de la atmósfera, esta ha ido adelgazando hasta crear un agujero. La capa de ozono que empieza a 10 km de altitud de la superficie terrestre y tiene un espesor de 40 km, no impide los rayos ultravioletas que emite el Sol y que son nocivos para todos los seres vivos que habitamos en la Tierra.

En plena Guerra Fría, y por primera vez, se tuvo conciencia de que la exterminación de los seres vivos podría provenir de una amenaza distinta a la catástrofe nuclear. Esta convicción científica se fue consolidando a partir de la instalación del Panel Intergubernamental de Expertos en Cambio Climático que, desde 1988, dan seguimiento puntual a las variaciones de temperatura en todo el planeta.

El calentamiento global, que es un fenómeno muy diferente al problema de la destrucción de la capa de ozono, consiste en la formación de una capa de gases cercana a la superficie terrestre, que impide al calor que recibimos del Sol y al calor que genera la Tierra difuminarse en la atmósfera y enviar ese calor al espacio para regular la temperatura terrestre. Este fenómeno se conoce como el efecto invernadero, y se alimenta de la liberación masiva de gases

que producen como el dióxido de carbono (CO_2) metano (CH_4), ozono (O_3) y óxido nitroso (N_2O). Estos contaminantes tienen su origen en la combustión de energías fósiles como la madera, el carbón, el petróleo o el gas que se utilizan para mantener nuestro modo de vida actual, tanto en el hogar como en el trabajo o la industria. Estos gases se liberan en la cocina, por el tubo de escape de las motocicletas, automóviles, autobuses, camiones, helicópteros, aviones y barcos, así como por las chimeneas de las fábricas o, incluso, en la generación de energía eléctrica en las centrales que utilizan carbón.

Sin embargo, estas anomalías ambientales no son las únicas que amenazan seriamente la vida en la Tierra y el futuro de la humanidad. Debemos considerar con la misma gravedad la deforestación, acidificación y contaminación de los mares y ríos con productos tóxicos y plástico, la extinción acelerada de flora y fauna. Estas anomalías tienen consecuencias diferenciadas según la gravedad del problema y el ecosistema.

En las últimas décadas y en el seno de la comunidad científica, se ha ido consolidando un consenso: los cambios climáticos que estamos presenciando tienen su origen en el impacto de la raza humana sobre los distintos ecosistemas. El desequilibrio natural, en general, visible en el adelgazamiento de la capa de ozono y en el cambio climático, así como las distintas anomalías ambientales en los diversos ecosistemas en particular, suceden porque el comportamiento de los seres humanos dejó de estar en sintonía con los ciclos de la naturaleza. No me equivoco al afirmar que el desequilibrio natural tiene causas antropogénicas.

Sin embargo, la respuesta política se ha quedado corta. Con el antecedente de la Carta Mundial de la Naturaleza de 1982, que es un parteaguas en la formación de la conciencia ecológica del mundo, se instaló un año después y en el seno de la Organización de Naciones Unidas, la Comisión de Desarrollo y Medio Ambiente, con el objetivo de analizar la relación entre el modelo de desarrollo, la población y sus efectos en el medio ambiente. Unos años más tarde, en 1987, se publicaron las conclusiones en un documento

denominado en español “Nuestro futuro común”.

Este informe, cuya elaboración fue coordinada por Gro Harlem Brundtland, y que a la postre se la identificará también por el apellido de la exprimera ministra de Noruega, introdujo el concepto de desarrollo sostenible: “Está en manos de la humanidad asegurar que el desarrollo sea sostenible, es decir, asegurar que satisfaga necesidades del presente sin comprometer la capacidad de futuras generaciones para satisfacer las propias”.

Una de las grandes conclusiones del informe señala que, en aquel entonces, los modelos de crecimiento económico, tanto capitalista como socialista, contribuían inevitablemente al agotamiento de los recursos naturales del planeta, a la degradación ambiental. Asimismo, alertó sobre la pérdida de biodiversidad y la probable extinción de numerosas especies, así como de la degradación de muchos ecosistemas. Igualmente, se puso en perspectiva que la escasa disponibilidad de algunos recursos naturales imponía limitaciones al crecimiento económico, debido al agotamiento de los recursos no renovables y a la capacidad de la biosfera de absorber los efectos de la actividad humana. Por último, el informe analizó la relación entre crecimiento poblacional y la disponibilidad de recursos, de recursos naturales y con los requerimientos de alimentación, recursos energéticos, agua, infraestructura técnica, vivienda y espacio físico.

En 1987, cuando la población mundial rondaba los 5 mil millones de seres humanos sobre el planeta, el Informe Brundtland no cuestionó suficientemente las prácticas sociales, y supuso que los avances tecnológicos facilitarían el reequilibro del ecosistema global, pues deberían permitir una utilización más eficiente de los recursos naturales, reducir la emisión de desechos y aumentar los niveles de reúso.

En 2018, y a pesar de los esfuerzos de muchos gobiernos, organizaciones internacionales y organizaciones civiles, vemos que las alternativas que planteó el Informe Brundtland fueron tímidas. Las acciones que bajo esa perspectiva adoptó la comunidad internacional y los gobiernos nacionales se quedaron cortas frente al sólido paradigma de la modernidad.

En las próximas dos o tres décadas, las fuentes de energía que moverán al mundo serán de origen predominantemente fósil. Por un lado, el reporte anual de estadística 2017 de British Petroleum señala que, de la producción total de energía a nivel mundial, solo el 8,4 % proviene de fuentes renovables. Por el otro, el BP Energy Outlook de 2018 sostiene que no obstante un aumento en el uso de electricidad, en un horizonte de veinte años, hacia el año 2040, no se disminuirá el consumo de energías fósiles. Por último, el planeta tiene una mayor presión sobre sus ecosistemas, pues la explotación de sus recursos naturales es muy intensa. El planeta tiene que alimentar a una población de casi 8 mil millones de habitantes que viven y se alimentan de lo que produce la Tierra, 3 mil más que en los años ochenta.

“El sueño de la razón produce monstruos”, ese famoso proverbio que Francisco de Goya dejó a la posteridad en sus grabados, suena hoy como una advertencia lanzada desde los albores de la modernidad, cuando creíamos que la razón nos daría la salvación, ese sueño dogmático. Después de tres décadas de evidencias y esfuerzos internacionales para contrarrestar los desequilibrios que hemos ocasionado en la naturaleza, estamos prácticamente al inicio. Los desarrollos científicos no han podido avanzar a la velocidad que exige la urgencia ecológica, las innovaciones tecnológicas que pueden ayudar a paliar e incluso reducir el daño al medio ambiente, no están desprovistas de fines de lucro, y las condiciones del mercado tampoco las han hecho a precios accesibles para las mayorías. La humanidad está en un callejón sin salida.

Con este antecedente, tampoco podemos dejar de reconocer que, en algunos sectores de la población mundial, se sembró la semilla de una nueva conciencia que, aunque no ha podido propiciar modos de vida alternativos, masivos y sostenibles, nos ofrece una vía de escape frente a la inercia de la resignación. El hecho decisivo que vale la pena destacar es que finalmente la humanidad despertó de un sueño dogmático, según el cual los problemas de la Tierra serían resueltos por la Tierra misma, que ya no es sostenible, pues para reponer lo que le extraemos en bienes y servicios para nuestro

consumo en un año, ella necesita un año y medio, lo cual es una prueba evidente de que hemos alcanzado los límites físicos de sostenibilidad.

Tenemos que cambiar el curso y reinventar la forma de habitar la Casa Común, la Tierra, y obtener de ella con racionalidad, sentido de medida y sutil cuidado todo lo que necesitamos para una vida colectiva suficiente y decente para todos. Sin embargo, hacer realidad los modos de vida sostenibles requiere también de una plataforma ética, cuyo eje tenga una relación afectiva y sana entre la Tierra y la humanidad.

Preservar la vida humana sobre la Tierra nos obliga a cambiar de rumbo…

En el año 2000, personas notables por su saber e instituciones que siguen de cerca el estado de nuestra Casa Común, agrupados en una iniciativa no gubernamental asentada en la Universidad de la Paz de la Organización de Naciones Unidas, con sede en San José, Costa Rica, conocida como la Carta de la Tierra, activaron la alarma ecológica. El preámbulo de la Carta de la Tierra (2000), que es una declaración de principios reconocida por la UNESCO en 2003, recoge este hecho con lucidez absoluta:

"*Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra en el cual la humanidad debe elegir su futuro […] La elección es nuestra: formar una sociedad global para cuidar la Tierra y cuidarnos unos a otros, o arriesgarnos a nuestra propia destrucción y la destrucción de la diversidad de la vida."* (Preámbulo)

"… Como nunca antes en la historia, el destino común nos hace un llamado a buscar un nuevo comienzo […] Esto requiere de un cambio de mentalidad y de corazón: requiere, además, de un nuevo sentido de interdependencia global y de responsabilidad universal. Debemos desarrollar y aplicar imaginativamente a nivel local, nacional, regional y global la visión de un modo de vida sostenible." (Conclusión)

En línea con este planteamiento, el papa Francisco aborda de

manera integral la cuestión ecológica. La encíclica *Alabado seas* del 2015 considera no solo aspectos ambientales y sociales sino también mentales y espirituales. Me puedo aventurar a pensar, sin pruebas, que quizás ningún ambientalista ha llevado tan lejos y de forma tan completa la cuestión ecológica como el papa Francisco.

Se requiere un nuevo comienzo y la puesta en marcha de una nueva lectura de la naturaleza y de la Tierra. El planeta no puede ser visto como un repositorio de recursos dispuestos a nuestro antojo, sino como un superorganismo vivo, nuestra madre Tierra y nuestra Casa Común. Este nuevo comienzo nos exige también un nuevo corazón, que nos haga sensibles a la grave situación de la Tierra y a la frágil circunstancia de la condición humana. Tenemos que rescatar la inteligencia cordial y sensible que nos hace conscientes de la necesidad de cuidar la naturaleza y de buscar su regeneración.

La construcción de esa nueva lectura debe partir de la óptica de Vladímir Vernadski (1863-1945), creador del concepto de *biosfera*, con el que prueba que la vida es uno de los componentes indivisibles del planeta Tierra, y que esta misma es una fuerza geológica planetaria. Con el antecedente de Vernardski, James Lovelock, responsable del programa de la NASA para detectar vida en el espacio exterior, propuso una hipótesis del equilibrio entre los elementos físicos y químicos que generan las condiciones de la vida sobre la Tierra. Esta proposición fue sostenida y apoyada, desde el primer momento, por la gran microbióloga Lynn Margulis, que fortaleció la hipótesis de Gaia desde la perspectiva biológica.

En 2001, un millar de científicos de la Unión Geofísica de Europa firmaron la Declaración de Ámsterdam, sonde asumen que “*la Tierra se comporta como un solo sistema autorregulado con componentes físicos, químicos, biológicos y humanos*”. La Tierra es un superorganismo vivo, que Lovelock ha llamado Gaia, de la misma manera que la Grecia antigua conoció a la Tierra. Las condiciones del planeta que permiten la vida tal como la conocemos, son resultado de un equilibrio constante y sutil entre los elementos químicos y físicos, entre el calor de la corteza terrestre, la atmósfera, las rocas y los océanos, todos bajo los efectos de la luz

solar, de tal suerte que los organismos vivos pueden desarrollarse. Desde esta óptica, pequeñas variaciones de ese equilibrio sutil pueden tener consecuencias catastróficas irreparables para la especie humana y para la Tierra en su conjunto.

Sin embargo, ese equilibrio no es solamente interno, como si el planeta Tierra fuera un sistema cerrado. Se verifica, por ejemplo, que el ser humano posee más o menos la misma proporción de agua que el planeta Tierra, el 71 %; el mar y la sangre tienen la misma tasa de salinización (3,4 %). Como demostró Al Gore (*Los caminos del equilibrio*, 1992, p. 109), esta fina dosificación de componentes se encuentra en el universo, pues se trata de un sistema abierto que incluye a la Tierra.

En el libro *Una breve historia del tiempo*, Stephen Kawking afirma que en el momento del Big Bang se combinaron cuatro fuerzas que sostienen la singularidad del universo y, por consiguiente, las condiciones de vida en la Tierra tal y como la conocemos.

Primero avanza la hipótesis de que “si la velocidad de expansión un segundo después del Big Bang hubiese sido menor, incluso una cien mil billonésima parte, el universo habría colapsado de nuevo antes de que hubiese alcanzado su tamaño actual”; no habría nada de lo que actualmente existe. Segundo, con una explosión ínfimamente mayor a la ocurrida no habría densidad suficiente para la formación de estrellas y de planetas. Tercero, una fuerza nuclear débil no hubiera mantenido el nivel que posee todo el hidrógeno y sería trasformado en helio; las estrellas se disolverían y el agua sería imposible sin hidrógeno. En cambio, una fuerza nuclear un poco más fuerte impediría la formación de carbono en las estrellas y, sin esto, no habría aparecido el ADN, que conserva la información básica para la transmisión de la vida. Cuarto, si la fuerza gravitacional no se hubiera mantenido en el nivel que posee, el universo no mantendría su uniformidad a una escala tan amplia, la Tierra no giraría alrededor del Sol, que es la fuente de energía para todos los seres vivos que la habitan.

Todo sucedió de forma tan balanceada que creó las condiciones favorables para la emergencia de la biosfera y de la antroposfera como hoy se encuentran. La sinfonía que toca el universo, a partir

de la articulación de sus cuatro fuerzas básicas, constituye una lógica interna del proceso evolutivo, que conecta a los organismos vivos en la Tierra con el equilibrio de fuerzas del universo.

Conforme a esta hipótesis, la Tierra es un superorganismo y abierto, en pleno equilibrio con las fuerzas que coexisten en el universo. La hipótesis Gaia nos manifiesta la robustez de la Tierra ante las agresiones a su sistema inmunológico, que ha reaccionado con virulencia inaudita a los diferentes desequilibrios naturales. Por ejemplo, las grandes extinciones de los periodos Cámbrico y Pérmico-Triásico que llevaron a la desaparición del 70 al 90 % de las especies existentes. La desaparición de aproximadamente el 65 % de las especies en el periodo Cretácico y en el Pleistoceno, en ambos casos, a causa de la colisión de un meteoro, así como en la última glaciación ocurrió otra gran devastación que acabó con la mayoría de las especies grandes del periodo.

Las extinciones en masa que ocurren cada 26 millones de años resultan de la respuesta de la Tierra a una agresión proveniente del espacio exterior, y se explican a partir de una hipotética estrella gemela del Sol que estaría a dos o tres años luz. Esta estrella llevaría cíclicamente a los cometas hacia fuera de sus respectivas órbitas en la nube de Oort y los desviaría hacia el sistema solar, colisionando algunos de estos contra la Tierra, con los efectos destructivos que nos ha narrado la ciencia.

En esta óptica, la Tierra está dentro del periodo de la sexta extinción de masas y dicho proceso se acelera a causa de los efectos del ser humano en los ritmos y ciclos de la naturaleza, a causa de la producción, entre otros, de gases de efecto invernadero. En esta condición, no podemos esperar más de la Tierra que lo que siempre ha hecho: readaptarse a su condición de agredida y diezmada, y regenerar, a partir de los sobrevivientes, la herencia genética creando otras formas durables de vida que continúen con el proceso evolutivo, tal y como lo sostiene Edward Wilson en su obra.

¿Podemos ser conscientemente artífices de nuestra propia destrucción, sin considerar que la humanidad está espiritual y culturalmente enferma? La respuesta es no. Hagamos cuentas. El

universo tiene una edad calculada en 13.700 millones de años, la Tierra tiene una edad de 4.450 millones de años, el homo sapiens no tiene más de 8 millones de años sobre la superficie terrestre. El modelo de producción que amenaza nuestra existencia no tiene más de un siglo de existencia; se puede decir que está sucediendo en los últimos segundos del calendario cósmico (a partir de 1950).

El efecto nocivo de la proliferación excesiva de la raza humana sobre el equilibrio ecológico respecto a la salud de Gaia nos borrará de la faz de la Tierra en las próximas décadas. Todas las amenazas que enfrentamos y que presentan los síntomas de una enfermedad cultural y espiritual crónica; festejar que se haya abierto el Polo Norte a la navegación es una muestra de ello. Como sostienen varios científicos, inauguramos en el siglo XIX una nueva era geológica: el Antropoceno. Con esta expresión se quiere señalar que la amenaza para la Tierra no son solamente los meteoros rasantes como en el pasado, sino el propio ser humano con su actividad destructora de los sistemas de vida.

¿Estamos condenados a atestiguar nuestra propia destrucción o todavía podemos corregir el rumbo? Para salir de esta dramática situación tenemos que reinventarnos como especie; necesitamos que una nueva sabiduría nos lleve a una profunda liberación y transformación personal. Se requiere salir de la lógica de la dominación, de ser amos de las cosas, a ser hermanas y hermanos de cuanto nos rodea. Esa reinvención requiere de una liberación y transformación colectivas a través de un nuevo diseño ecológico que nos lleve a respetar y a vivir según los ritmos de la naturaleza y los ciclos de la madre Tierra. Como señala el papa Francisco en su encíclica *Alabado seas*, se requiere de una conversión ecológica global que vaya más allá del ambientalismo y que sea integral. Una ecología integral debe partir del cuidado de cada persona, de la naturaleza, de la sociedad y de la mente que culmina con el cuidado de la vida del espíritu. El efecto final es una profunda transformación social que inaugurará una nueva era para la humanidad y para la madre Tierra.

Hemos visto los esfuerzos políticos, legales y científicos que se han llevado a cabo los últimos treinta años. Frente al desafío que

enfrenta la humanidad, los resultados parecen insuficientes y no han podido ir más a fondo porque están anclados a una moral que nos daña y nos impide ver los aspectos positivos de un cambio de forma de vida. Estos esfuerzos tienen la virtud de exponer con claridad las bases para una nueva forma de vivir en la Tierra y relacionarnos con nuestro entorno.

Hacia una ética del cuidado de la madre Tierra

El advenimiento del mundo global nos despertó, como nunca antes, a la diversidad de culturas y de éticas. Todos los referentes éticos tienen un común denominador, que es la preservación de la vida, la armonía social y el bien común. ¿Se podría plantear una ética planetaria a partir de la síntesis de las diferentes culturas y formas éticas? Una ética común a los pueblos de la Tierra es posible considerando cinco fuentes de comportamiento: la religión, la razón crítica, el deseo, la responsabilidad y el cuidado.

La religión es una fuente primaria para generar una ética para con la madre Tierra. Muchas personas de ciencia e intelectuales, entre los que destacan Samuel Huntington y Peter Berger, sostienen que la religión es la fuerza central que mueve a las personas, más que la economía o la política. Podemos destacar, por ejemplo, que la mayoría de los conflictos armados internacionales tienen, primero, un sólido componente religioso, al que luego se mezclan o amalgaman intereses económicos y políticos de las potencias mundiales.

En una vertiente de pensamiento distinta, el teólogo Hans Küng argumenta a favor de considerar a la religión como la matriz de una ética planetaria.[87] Pero para ello las religiones deben dialogar entre sí, y en ese diálogo acentuar más los elementos comunes que las diferencias, liberando las tensiones religiosas y los conflictos internacionales que tienen este trasfondo. Una ética religiosa común a todos los pueblos tiene un valor inestimable, pues se refiere al fundamento último que es el Absoluto, un ser superior o Dios. Esta forma de entender el mundo se liga a actitudes de respeto a la dignidad humana por su valor intrínseco y en algunas de ellas a la

vida en general.

La segunda fuente de la ética es la noción de la razón crítica que ha permitido a filósofos de distinto cuño plantear códigos éticos universalmente válidos basados en las virtudes: el amor y el respeto al otro, la verdad, la justicia, la libertad y la igualdad. Se trata de un corpus ético aún en desarrollo que de alguna manera ilustra el desarrollo del pensamiento secular en la cultura occidental, y que se desprende de la obra de los filósofos griegos como Sócrates, Platón y Aristóteles; de los modernos como Kant, Schopenhauer y de los contemporáneos como Bergson, Jonas, Rorty, Habermas, Rawls y Dussel. Se trata de planteamientos éticos racionales e irrenunciables. Sin embargo, el nivel de penetración social ha sido pobre, porque su comprensión y asimilación se ha restringido a ambientes ilustrados, excluyendo a una buena parte de la población. Frente a las amenazas objetivas que se ciernen sobre la vida en la Tierra, la responsabilidad es indispensable para encontrar una ruta de salida.

El deseo es la tercera fuente de la ética porque, como sostiene Aristóteles, los seres humanos somos seres de deseo. Sigmund Freud agregaría unos siglos más tarde algunas connotaciones útiles para entender el poder: el deseo no conoce límites, es infinito y difuso. La tarea de orientar y dar forma al deseo ha sido el objeto de la civilización, porque el ser humano abandonado a su propia voluntad puede ser nocivo y hasta asesino. A partir de esta idea, los valores y las normas deben realizar, dirigir y suprimir el deseo y la voluntad desmedida. Se debe incorporar el deseo como principio de esperanza, como fuente de innovación, de sueño y de utopía, y orientar ese deseo a una ruta constructiva que ayude a la realización de la vida en la Tierra.

La noción de responsabilidad es la cuarta fuente de una nueva ética. En efecto, el principio de responsabilidad formulado por Hans Jonas en los años setenta del siglo pasado, reza del modo siguiente: “Obra del tal modo que los efectos de tu acción no sean destructores de la naturaleza y de la vida en la Tierra”. El miedo puede inducir, tanto en el ámbito personal como social, comportamientos éticos de prevención y de precaución. Los

primeros, cuando podemos identificar los efectos deletéreos evitables; los segundos son posibles en la medida en que se desconocen los efectos malignos y no pueden ser evitados. En esta última condición, actuar es imposible y se puede llegar a la inacción por precaución.

¿Se debe limitar o reservar el desarrollo de las biotecnologías y tecnociencias para preservar la vida sobre la Tierra? La responsabilidad, entendida en una lógica de preservación de la vida tal como la conocemos, nos lleva a poner límites a las intervenciones en el código genético que pueden afectar de manera irreversible a la humanidad entera; la responsabilidad en las ciencias pone límites a la razón conquistadora, a la ambición y al lucro. Habrá que hacer un uso razonable del principio de la responsabilidad, para no anular de cuajo la razón creativa y útil.

La quinta fuente de una nueva ética para la madre Tierra es la idea del cuidado. El cuidado tiene fundamento en la razón sensible y cordial que completa y enriquece la razón crítica. El cuidado y la vida son binomios indisociables, porque llevan a preservar, proteger, cuidar, potenciar, curar y prevenir las heridas pasadas y futuras. El cuidado no requiere de una actitud agresiva, sino de una amorosa. Cuando el cuidado se pone en práctica, se respetan los ritmos de la naturaleza y los derechos de cada ser vivo, incluyendo la Tierra. El cuidado lleva a la compasión y a hacer propios los sufrimientos de los otros y de la naturaleza, actitud central de la tradición ética y de la sabiduría del budismo, que el papa Francisco plantea de una manera distinta en la encíclica *Alabado seas*: saber escuchar el grito de la Tierra y el grito de los pobres, y se dispone a estar a su lado (números 49 y 53).

Estas cinco fuentes de una nueva ética para la madre Tierra se no se excluyen mutuamente, sino que se complementan unas a otras. Esta ética es hoy imperativa: la naturaleza, la humanidad, los pueblos del mundo, nuestra condición frente a la catástrofe, nos exigen cuidado y responsabilidad. Los problemas del calentamiento global y las crisis que están asociadas solo se pueden resolver en el espíritu de una ética del cuidado y de la responsabilidad colectiva. La ética de una nueva era. A la era del Antropoceno, queremos

oponer la era del Ecozoico, cuya característica básica deberá ser la del cuidado esencial y la responsabilidad sin límites por todo lo que vive y existe sobre la Tierra. Una óptica como esta nos alienta, y gracias a esta esperanza podremos sobrevivir como especie y llevaremos adelante nuestra civilización.

Para que esta nueva ética tenga un mínimo consenso, debe surgir un dato común a la existencia humana. Este dato no reside en la razón, sino en la afectividad y el sentimiento profundo que crea conciencia y se funde en la totalidad. La experiencia básica no es "pienso, luego existo", sino "siento, luego existo". La raíz de todo no está en la razón sino en el sentimiento que se expresa en la inteligencia cordial y sensible. En el sentimiento residen los valores, los sueños y los impulsos más generosos (y los más nefastos).

La percepción de la vida no pasa exclusivamente por el tamiz de la razón, sino también del sentimiento. La realidad se carga de afectividad y de experiencia. Percibir con el corazón, con los sentimientos es regresar a Dios, pero al de Espinoza, que el papa Francisco retrata en uno de los párrafos de la encíclica *Alabado seas*: "Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de las criaturas y que nos une también con un tierno cariño al hermano Sol, a la hermana Luna, al hermano río y a la madre Tierra" (núm. 92).

Ni el delirio de la pasión como forma sublimada de sentimiento, ni el dramatismo autoritario de la razón pura, solo la justa medida de todas las cosas. La ética surge de la morada humana y del encuentro con el otro. Tenemos que abandonar la idea de que nuestra morada, nuestra casa, termina con las paredes del inmueble que habitamos; la morada humana es más grande que la localidad donde vivimos. Juntos moramos en la Tierra. Además, el encuentro con el otro nos deriva a una pregunta fundamental que requiere de respuesta: ¿estoy yo en todos los otros? ¿Compartimos la misma humanidad, compartimos la misma dignidad? Ludwig Feuerbach escribió con razón: "La ética comienza al escuchar el primer grito de sufrimiento humano". No podemos permanecer indiferentes al dolor

del ser humano, de un semejante. ¿Podemos ser indiferentes al sufrimiento humano y al deterioro de nuestra Casa Común? Esta cultura del descuido y del descarte exige una cultura de la responsabilidad y el cuidado.

En efecto, tanto la morada como el otro exigen cuidados. Desde el punto de vista moral, no se puede considerar la humanidad de una persona si esta no se realiza a través de su semejante. Al mismo tiempo, el cuidado que nos debemos para construir nuestra dignidad común, nos asegura por anticipado que todas las acciones son buenas para nosotros e, *in fine*, para nuestra Casa Común. El cuidado del otro y de nuestro hábitat se realiza cuando la relación entre las personas se carga de sana afectividad y, a la vez, con nuestro entorno. Con las personas se demuestra con paciencia, comprensión, orientación y amor; con la Tierra se demuestra cambiando nuestra relación de dominación y maltrato a una de respeto por su ciclo vital.

El sentimiento y el cuidado deben servirse de la razón para fundar una nueva ética que nos mueva hacia un autodesarrollo regulado, sano y razonable; fundado en una nueva conciencia que humaniza y hace posible la paz entre los pueblos.

Los principios, ideales y virtudes de una ética de la madre Tierra

A partir de las fuentes de una ética planetaria y de los fundamentos, podemos distinguir cuatro principios y cuatro ideales que integran una nueva ética de la madre Tierra.

a) Los principios de una nueva ética para la madre Tierra:

Los principios de una nueva ética para la madre Tierra son la compasión, el respeto y la no violencia, la responsabilidad compartida y, por último, la solidaridad y cooperación universal.

El principio de la compasión como una forma radical del cuidado

El sentimiento y el cuidado tienen una forma radical: la compasión.

En la óptica de la Tierra, el cuidado tiene un sentido más amplio: refuerza la vida, vela por las condiciones fisicoquímicas, ecológicas, sociales y espirituales que permiten su reproducción y su ulterior evolución. La ecología política reconoce este término como la sostenibilidad. Renovar un concepto tan gastado requiere asumir que nos tenemos que hacer responsables y cuidar nuestra Casa Común. La pretensión del cuidado no basta, cuando la morada humana y millones de personas están siendo severamente vulnerados; cuando las diferentes especies que habitan la Tierra están siendo dañadas y los animales son sometidos a sufrimientos brutales y evitables; cuando los bosques son destruidos, los ríos y los océanos contaminados. En esta coyuntura dolorasa entra la compasión como una forma extrema de cuidado. Se trata de compartir el dolor y el sufrimiento para acompañar el camino hacia la restauración.

En el budismo, la compasión conlleva dos actitudes: desapego y cuidado. Con el primero renunciamos a poseer las cosas y las personas, asimismo aprendemos a respetar su alteridad y diferencia. A través del cuidado, nos acercamos a las situaciones para entrar en comunión, apoyándolas durante el sufrimiento y responsabilizándonos en el camino al bienestar. La compasión nos debe guiar para reconstruir la relación con la naturaleza y nos debe enseñar a vivir en la Tierra, con cuidado y respeto profundo.

El principio del respeto profundo y la no violencia activa

Como sostiene Kant, el ser humano es un fin en sí mismo y jamás debe servir de medio para otro fin. Por ello, la primera actitud ante el otro debe ser siempre de respeto profundo por su persona y su existencia. Las culturas ancestrales tienen múltiples muestras de respeto ante el otro, vivo o inerte. Volvemos al budismo, que no se presenta como una religión, sino como una sabiduría que nos enseña a respetar a todos los seres, especialmente a los que sufren, y ser respetuoso y compasivo con su sufrimiento. El hinduismo practica el respeto y la no violencia; el cristianismo tiene estas virtudes comprendidas en la idea del buen samaritano en su

forma arquetípica de San Francisco de Asís, que trataba a todos los seres como hermanas y hermanos. Entonces, el respeto no se aplica solamente a los seres humanos, sino también a la naturaleza, a los animales y a los seres inertes. Esta es una manera distinta de habitar el mundo y de relacionarnos con cuanto nos rodea; conviviendo responsablemente con nuestro entorno y sin dominarlo todo.

El principio de responsabilidad compartida por todos

La responsabilidad emerge cuando tomamos consciencia de las consecuencias, positivas o negativas, que tienen nuestros actos sobre la naturaleza con todos sus seres. El imperativo de la ética de la responsabilidad puede formularse así: actúa con tal responsabilidad que las consecuencias de tus actitudes y acciones no sean nocivas para el otro ni destructivas para la naturaleza, la vida y la Tierra. La responsabilidad hace que tomemos consciencia de nuestro destino común y de que tenemos que construir un futuro bueno para todos. Frente a los avances de las ciencias y de la tecnología, el principio de responsabilidad tiene muchas respuestas pendientes, que reiteramos: ¿Es correcto alterar la base fisicoquímica de la vida en la Tierra? ¿En qué condiciones es responsable aceptar las alteraciones fisicoquímicas de la vida en la Tierra?

Sin embargo, al asumir responsablemente nuestra parte, incluso los vientos contrarios nos ayudarán a conducir de manera solidaria a la humanidad hacia un futuro luminoso.

El principio de solidaridad y cooperación universales

La solidaridad y la cooperación están inscritas en el modo de supervivencia de los seres vivos y han sido condición de la evolución de las especies en la Tierra. El establecimiento de lazos de solidaridad entre los miembros de una familia permitió la creación de comunidad, en los hechos más básicos: compartir la comida, la protección y la ayuda mutua. Esta solidaridad objetiva debe ser asumida subjetivamente como un proyecto personal y colectivo

siendo el contenido concreto de las relaciones sociales.

La solidaridad política tiene entonces que ser el eje articulador de una sociedad mundial para garantizar la viabilidad de los seres humanos sobre la Tierra, para con un futuro que, como especie, aún no tenemos.

Nuestra misión es cuidar a los seres vivos, ser los guardianes del patrimonio natural y cultural común, haciendo que la biosfera siga siendo un bien de toda forma de vida sobre la Tierra. Para ello, una ética de la madre Tierra está dotada de cuatro ideales que integran una nueva forma de entender nuestra manera de habitar el planeta.

b) Los ideales de la ética Casa Común

Hay siempre una dimensión utópica en toda propuesta ética y moral, porque los seres humanos tenemos grandes sueños y altos ideales. Sin embargo, nuestras ambiciones también despiertan nuestra pasión y mueven a la historia. Siempre podemos agregar algo y mejorarnos a nosotros mismos, pero no es menos verdad que se nos hace muy difícil encontrar un sano equilibrio entre el sueño y la realidad. En la ética sucede lo mismo, plantear cuatro grandes ideales nos permite mantener siempre abierta y perfectible nuestra vida personal y social.

El bien común de la Tierra, de la sociedad y de toda la comunidad de la vida

En los últimos cuarenta años, el neoliberalismo ha ido derribando sistemáticamente esa base de dignidad colectiva que se construyó bajo el concepto de bien común o bienestar social. Ese desgaste se acentuó dramáticamente los años siguientes a la caída, porque se dio paso a la exacerbación de una cultura puramente individualista y consumista. El esfuerzo colectivo por estar todos bien cedió paso a las nociones de rentabilidad, flexibilidad y competitividad; y la libertad del ciudadano quedó atrapada entre las variables del ingreso y la ley de la oferta y la demanda.

En esta condición, ¿quién puede tomar en serio el problema del calentamiento global y sus efectos sobre la Tierra? ¿Quién cuidará

del interés general de más de 7 mil millones de seres humanos sobre la Tierra? El neoliberalismo es sordo y ciego ante estos problemas, porque funda su visión en la oportunidad y la competencia.

Un cambio de rumbo debe poner al centro de la acción colectiva, de todos los actores y de todos los gobiernos, el bien común. En el plano de la infraestructura, el bien común consiste en asegurar el acceso justo de todos a todos los bienes básicos, como la alimentación, la salud, la vivienda, la energía, la seguridad, la comunicación, la educación y a los puestos de trabajo. En el plano humanístico, la idea de interés general se traduce a una convivencia pacífica en una atmósfera sana y abierta.

Sin embargo, no se puede pensar en nutrir la noción de interés general si se mantiene o exacerba la competencia descarnada por capturar la rentabilidad. La construcción del interés común pasa por fortalecer la cooperación entre las personas. Una sociedad que condena a las mayorías a vivir en la indignidad y la injusticia no tiene futuro, porque niega la necesidad y el anhelo fundamental de las personas: convivir y cuidar de los otros.

Frente a la circunstancia del cambio climático, la idea de interés general no puede concentrarse en los seres humanos, sino que debe comprender a todas las formas de vida en la Tierra. En esta óptica, debemos incluir en nuestra lógica cooperativa a las cadenas de la vida y transformar nuestras prácticas productivas para lograr medios de explotación ambiental y socialmente justos.

La justa medida: la fórmula secreta de todas las cosas

La cultura neoliberal no considera la noción de autolimitación ni la de justa medida como variables moderadoras al superconsumo, el superdescuido y a la sobreexplotación de la naturaleza. El reto es determinar los parámetros y las condiciones de la justa medida.

¿Cuál es la justa medida de nuestras prácticas productivas y el tipo de consumo que preserve el capital natural y garantice la sobrevivencia de la biosfera? La justa medida es lo óptimo relativo, el equilibrio entre lo más y lo menos. Si prestamos atención, la justa

medida es la fórmula secreta a través de la cual, el propio universo organizó y garantizó su equilibrio hasta nuestros días.

La justa medida se requiere en dos campos: la ecología y la biotecnología. En la ecología, la justa medida nos debe permitir encontrar el equilibrio entre la explotación para satisfacer nuestras necesidades y los ciclos de regeneración de la vida. En la biotecnología, la justa medida nos debe indicar hasta dónde debemos llevar los experimentos con el código genético.

Por último, limitar las consecuencias del cambio climático y, posiblemente, revertir sus causas nos exige aprender a vivir sin excesos, en la justa medida y en el cuidado esencial de todo lo que nos rodea. Se trata de hacer perenne y sostenible la vida en la Tierra.

La sostenibilidad necesaria

Los humanos necesitamos tener garantizadas las condiciones que nos aseguren la subsistencia y el desarrollo de nuestro potencial. Sin embargo, la sostenibilidad desde la óptica ambiental, no solo concierne al género humano, sino a todos los seres vivos que habitan la Tierra, incluyéndola como un superorganismo vivo. En consecuencia, propongo una definición de sostenibilidad que considera a “toda acción destinada a mantener las condiciones energéticas, informacionales y fisicoquímicas que sostienen a todos los seres, especialmente a la Tierra viva, a la comunidad de la vida y a la vida humana, buscando su continuidad y además atendiendo las necesidades de la generación presente y de las futuras, de tal forma que el capital natural se mantenga, y se enriquezca su capacidad de regeneración, reproducción y coevolución (*Una ética de la madre Tierra*, p. 69).

Entendida de esta manera, la sostenibilidad penetra todas las instancias, pues gracias a ella todos los seres conservan su identidad, se equilibran ante los cambios y logran perpetuarse. Entendida como principio, la sostenibilidad debe inducir a los ecosistemas al equilibrio dinámico, a la cooperación y a la coevaluación, y responder a las interdependencias entre todos,

garantizando la inclusión de cada ser, particularmente a los más desvalidos, aun a los más débiles.

El consumo solidario, la frugalidad y la sobriedad compartida

La cultura en la que estamos inmersos nos ha enseñado a explotar de forma ilimitada la naturaleza para que tengamos abundancia de oferta de bienes de consumo. Cuando la población era de menor tamaño, la producción se hacía para satisfacer la demanda local, y el consumo estaba circunscrito a una región. Esta cultura no representaba ninguna amenaza para la vida en la Tierra. Hoy, en una situación poblacional distinta y con esquemas de producción y consumo globales, tenemos que aprender a moderar nuestro deseo, a autolimitarnos, a moderar nuestra voracidad, a consumir de forma consciente, responsable, solidaria y sobria.

e) Las virtudes de la nueva ética para la madre Tierra

La ética establece principios y finalidades que se deben traducir en comportamientos individuales y colectivos virtuosos. Las virtudes cardinales de una nueva ética para la madre Tierra son la hospitalidad, la convivencia, la tolerancia y la comensalía.

f) La hospitalidad como derecho y deber

La hospitalidad debe ser la primera virtud de la sociedad globalizada. Kant, desde 1795, en su obra *La paz perpetua*, propuso la integración de una comunidad de los pueblos en una república mundial regida por la hospitalidad entre todos, con derechos universales y una clara vocación antibelicista que lo llevó a postular la renuncia de la violencia para resolver las discrepancias entre naciones.

Vivimos en hospitalidad cuando acogemos generosamente, cuando damos de comer y de beber a quienes acogemos, cuando escuchamos atentamente, dialogamos con franqueza, negociamos con honestidad, renunciamos de forma desinteresada y aceptamos sin restricciones a los diferentes. En nuestra óptica, la hospitalidad es un derecho y un deber porque todos somos hijas e hijos de la

madre Tierra.

g) La convivencia indispensable

Los seres humanos que habitamos en la madre Tierra somos seres comunitarios y sociales. No existimos, coexistimos; no vivimos, convivimos. La convivencia supone que podamos encontrar el máximo común denominador en nuestras necesarias diferencias. Solo podremos convivir armónicamente si aceptamos nuestras diferencias.

h) La tolerancia necesaria

La virtud de la tolerancia supone que los seres humanos debemos entender y aceptar que el otro ser actúe y se realice de acuerdo con sus costumbres, sus ideas y su visión del mundo. Al mismo tiempo, la tolerancia se realiza cuando aceptamos que el otro tiene derecho a ser diferente, de modo que nos enriquecemos con las distintas maneras de ser en las diversas perspectivas humanas. La tolerancia cobra sentido a partir de la limitación. No debemos tolerar aquello que discrimina, degrada y ofende a los otros, especialmente a los diferentes.

i) La comensalidad siempre deseada

Uno de los sueños más antiguos de la humanidad es sentarse a comer todos alrededor de una gran mesa, celebrando el encuentro familiar y saboreando la generosidad de la madre Tierra. Sin embargo, frente a la desigualdad del mundo moderno, el 80 % de la población debe contentarse con la comida que cae de la mesa de los ricos. Esa triste desigualdad tiene dividido al género humano y no será sino hasta que podamos sentarnos a comer todos juntos y que nos sintamos parte de una misma familia que nos aseguraremos la verdadera evolución de la vida en la Tierra.

Conclusión

Estamos al alba de una nueva era de la vida en la Tierra. Podemos elegir nuestro destino, mantenernos en el Antropoceno y asumir las

consecuencias de nuestra irresponsabilidad colectiva, en el desastre evolutivo que se anticipa; o inscribirnos en la era Ecozoica y buscar un nuevo equilibrio natural que beneficie a todas las especies vivas de la Tierra, incluyéndola. En los últimos cuarenta años, la humanidad ha dado grandes pasos para construir un nuevo futuro juntos y preservar la vida en la Tierra. Hoy, hemos tomado conciencia del tamaño problema y de los retos que supone la solución. Sin embargo, en política internacional, decir y aprobar tratados importa mucho, porque restringe el arbitrio de la potencia. Las consecuencias medioambientales de los tratados que protegen al ambiente y a las especies de la Tierra no han dado grandes resultados. Por esta razón, rebelarse ante la tragedia de la extinción de la vida en la Tierra pasa por cambiar de paradigma, por comportarse bajo nuevos parámetros éticos; y dar contenido y valores a la nueva realidad pasa por cumplir con cuatro virtudes cardinales: la hospitalidad, la convivencia, la tolerancia y la comensalía.

---

87. Küng, H., *Proyecto de una ética mundial* (Trotta, 1991); y *Una ética mundial para la economía y la política* (Trotta, 1999).

CAPÍTULO XVII

LA LUCHA ANTISISTEMA EN LA ERA DIGITAL

Hugo Córdova y Rubén Domínguez

Es frecuente leer o escuchar a Claudio Naranjo hablar de los males de la sociedad y de cómo dichos males nos han llevado a una civilización enferma, y destaca como uno de los principales problemas de esta civilización la ignorancia misma de saberse enferma. En la introducción que Claudio realiza para este libro, identifica la década de los años sesenta como aquella en donde se volvió *vox populi* que el mundo está mal y en donde emergió a través del movimiento de la contracultura un sentir colectivo que implicaba la des-idealización de la civilización, y define el espíritu de esta Nueva Era a partir del anti-autoritarismo y de las correspondientes libertades, pero sobre todo a partir de un nuevo espíritu de búsqueda.

Búsqueda que por su contexto temporal se vuelca hacia reivindicaciones postmaterialistas a través de la protesta, la cual se constituye como el principal catalizador de la transformación social, tanto o más fuerte que las elecciones.

En 2011, con los movimientos sociales (MS's) conocidos como la Primavera Árabe, Occupy Wall Street y los Indignados del 15-M de la plaza Puerta del Sol, el mundo fue testigo de un hecho extraordinario en la historia: la viralización de la protesta. En tres latitudes distintas y con patrones culturales completamente diferentes, estas movilizaciones presentaron en común características inéditas que llaman la atención: la protesta se expandió geográficamente de forma acelerada, absorbió causas y multiplicó temáticas que provocaron la simpatía y la solidaridad de amplios sectores de la sociedad a nivel nacional e internacional.

En estos movimientos se destaca, además, una nueva forma de implicación del individuo en la articulación, difusión y demostración

del movimiento social. En efecto, el manifestante, de manera más clara y más activa que antes, asume *un papel hiperactivo y multitarea*, porque no se limita solamente a ser un asistente más en la concentración, sino que también promueve, moviliza, organiza y difunde la protesta, llegando incluso a agregar sus propias causas y demandas en tiempo real a la movilización que ya está en curso.

Esta nueva forma de participación social y política es posible gracias al uso de las redes sociales y que se ha denominado la contienda *on-line* (Domínguez, 2016). El terreno de las experiencias de la contienda *on-line* es expansivo, porque sus linderos se definen a partir del alcance creciente de las distintas plataformas de las redes sociales y por la dinámica del mercado de dispositivos móviles *smartphones*. Con el uso de estas herramientas, el manifestante pierde su carácter simpatizante o asociado dentro del movimiento social en favor de “un papel de *hacktivista* multitarea” (Domínguez, 2016, p. 15).

Durante el periodo de protesta, estas herramientas que facilitan la participación y la comunicación entre concurrentes, construyeron una opinión pública disidente, ligada a los movimientos antisistema, que corrió por circuitos paralelos a la que se difundió por los medios de comunicación tradicionales: prensa, radio y televisión. En este sentido, la contienda *on-line* y el *hacktivista* son vectores de evolución y participación política 3.0 porque empoderan al individuo y ponen a su alcance la posibilidad de *hackear* el sistema político (Domínguez, 2016).

Este capítulo presenta la evolución de la lucha antisistema en la Era Digital y las herramientas que han facilitado el empoderamiento del individuo en la búsqueda de la transformación social. Abordando, en primer lugar, los mecanismos para la transformación social en la Era Digital. En segundo lugar, el alcance del Yo-*Hacktivista* en la era de la participación política 3.0. Y por último, un breve recorrido por cuatro reivindicaciones antisistema en la Era Digital, dos movimientos originados en 2011 que muestran la transformación de las acciones de protesta en acciones colaborativas de solidaridad (los indignados del 15-M de la plaza Puerta del Sol y Occupy Wall Street). Así como dos movimientos

que han hecho uso de las herramientas digitales para enfrentarse al *statu quo* (la elección de la congresista estadounidense Alexandria Ocasio-Cortez y el movimiento #MeToo).

1. Mecanismos para la transformación social en la Era Digital

En la Era Digital los movimientos sociales se encuentran en la intersección de la política, la tecnología, el espacio virtual y la realidad. Por esta razón, su evolución e inserción en la dinámica social de nuestro tiempo se explican a partir de la irrupción de las redes sociales como una extensión del movimiento social y como un terreno de confrontación política que produce situaciones con incidencia en la realidad de las personas.

Los movimientos sociales de la Era Digital heredan reivindicaciones y formas de articulación que corresponden a etapas previas del contexto espacio-tiempo. Sin embargo, los movimientos sociales actuales tienen características distintivas ligadas a las herramientas tecnológicas de la sociedad de redes.

1. 1. Los movimientos sociales: invariantes y mutaciones

Todos los movimientos sociales son acciones colectivas, mas no todas las acciones colectivas son movimientos sociales. Según Neveu (2000, p. 22), los movimientos sociales son “una forma de acción colectiva concertada en favor de una causa”.

Por su parte, Íñiguez (2003), considera que los movimientos sociales son producto de un momento histórico, al que no preexisten y se ignora si le sobrevivirán. No obstante, por el carácter espontáneo y su existencia efímera, los movimientos sociales se pueden identificar a partir de las causas asociadas al momento histórico en el que tienen lugar y que facilitan la expresión de las demandas. Tarrow (1994) sostiene que los movimientos sociales tienen lugar cuando las condiciones políticas hacen más accesible para los participantes el coste de oportunidad de una acción colectiva y, por último, los movimientos sociales tienen un repertorio de formas de expresar la protesta (huelga, mitin, marcha, manifestación).

A partir de estas premisas, se pueden identificar tres momentos que vieron la irrupción de movimientos sociales, los cuales se denominaron en función de la naturaleza de sus causas: los movimientos obreros, los postmaterialistas y los antisistémicos.

Los movimientos obreros aparecen en la escena política en el siglo XVIII a causa de los cambios estructurales del capitalismo en la etapa previa a la Revolución Industrial. Este fenómeno es parte de los cambios de la época y está asociado al desarrollo de los medios de comunicación impresos, así como a los nuevos modelos de asociación y socialización que permitieron a los individuos identificarse como integrantes de colectividades todavía más amplias (Tarrow, 2004, p. 75). La causa de estos movimientos y sus reivindicaciones se orientaron, en una primera etapa, a la búsqueda de mejoras en las condiciones laborales (sueldos y prestaciones); la organización sindical y obrera fue la plataforma de movilización, y los medios impresos fueron utilizados como herramientas para llamar a la protesta y movilizar a sus simpatizantes a las huelgas y a concentraciones masivas de obreros.

Habrá que esperar hasta finales de los años cincuenta del siglo pasado para que se exprese con claridad un cambio de etapa. En efecto, los movimientos postmaterialistas tienen como contexto las sociedades de los países desarrollados, con una gran clase media, niveles educativos superiores al promedio mundial y con una sociedad de consumo gracias a una producción industrial sin precedentes. En la sociedad postindustrial, la información tiene, según Melucci (1998), un papel fundamental que da significado y sentido al contexto de la acción (recurso simbólico), pero que depende de la habilidad humana para percibirla, procesarla y ampliarla.

Los movimientos postmaterialistas dejan en segundo plano las reivindicaciones ligadas a los beneficios materiales propios de los movimientos obreros y se interesan más en el acceso a los derechos civiles y en ampliar las libertades públicas de los individuos. En efecto, los movimientos sociales de los años sesenta y setenta del siglo XX se caracterizan, según Della Porta y Diani (2011), por la irrupción de nuevas formas de participación política y

por el cambio de las temáticas del conflicto. Durante el breve espacio en el que florecieron los movimientos de la contracultura, se articularon distintos movimientos en favor de los derechos civiles, entre los que destacan la lucha contra la segregación racial, el feminismo, el pacifismo y la conservación ambiental.

En esta etapa, los medios masivos de comunicación son el vehículo que permite hacer llegar la información que lleva a las personas a asumir una postura respecto del curso de los acontecimientos sociales, y son los canales (frecuencias) de radio y televisión o la orientación ideológica de los periódicos, que se organizan con las preferencias del auditorio, facilitando a las personas su identificación con colectivos de ideología e intereses afines. Las formas de expresar la protesta en esta época suman al repertorio de huelgas y mítines, las sentadas, las protestas pacíficas y las marchas multitudinarias que se combinan, en algunos casos, con actos artísticos. Y es precisamente en esta época en donde se originan muchos de los planteamientos e ideas que los autores vierten en este libro.

A finales del siglo xx, acompañando los procesos de integración económica regional (Europa, Mercosur, ASEAN, TLC) y la caída del socialismo real, los movimientos obreros resurgieron de manera sorpresiva, esta vez articulados en redes transnacionales que pusieron en marcha nuevas formas de organización y movilización. En esta misma época, diversos especialistas han identificado, desde entonces y hasta hora, que los movimientos sociales de esta nueva etapa tienen fronteras porosas, porque la causa laboral del movimiento obrero se ha solidarizado y vinculado a reivindicaciones conexas más amplias como la justicia social, el medio ambiente o la igualdad de género. Es decir, que la identidad obrera dejó de ser el factor de movilización y los individuos se empezaron a movilizar por causas desbordando la lógica de clase.

Los movimientos sociales antisistema irrumpen en la escena política a finales de los años noventa, en las manifestaciones de Seattle, en contra de la reunión cumbre de la Organización Mundial de Comercio, a finales de noviembre y principios de diciembre de 1999. Los movimientos antisistema heredan la vocación

internacional de los movimientos ecologistas, feministas y pacifistas de la sociedad postmaterialista. Sin embargo, estos movimientos se plantean como una reacción al sacrificio del bienestar social para consagrar la superioridad del mercado global y la movilidad de los capitales. En ese momento de la historia, la integración territorial multinivel que iniciaron los gobiernos europeos y los procesos de integración económica regional en el resto del mundo, fue acompañada de estrategias multinivel por parte de la protesta (Della Porta y Diani, 2011, p. 71). A partir de esta premisa, según Godás (2007, p. 30), la vertiente altermundialista nace como un movimiento de movimientos, conglomerando causas precedentes, nuevas reivindicaciones y movimientos.

Al romper el siglo XXI y en los últimos veinte años, estos movimientos se alimentaron de las posibilidades que abrió el desarrollo tanto de las telecomunicaciones como de las tecnologías de la información y de la comunicación. En efecto, la masificación del uso del fax, de los dispositivos móviles, la cultura de los mensajes de texto, el uso intensivo de las redes móviles, hasta llegar a las plataformas digitales y las redes sociales favorecieron la irrupción de lo que Castells llamó la *sociedad red*. Esta última se define como aquella cuya estructura social está hecha alrededor de redes activadas a través de las tecnologías de la información y la comunicación digital (Castells, 2009, p. 24).

Para Castells (2009), estas redes son globales y tienen la capacidad de reconfigurarse trascendiendo las fronteras institucionales y territoriales, a través de redes computacionales conectadas unas a otras, sin importar la distancia, por la red de redes: la *world wide web*. Este proceso de globalización difiere en tamaño, velocidad y complejidad con respecto a sus formas anteriores, porque corre sobre una plataforma tecnológica altamente rentable, en actualización constante y de capacidad creciente que no tiene antecedente en la historia de la humanidad.

En efecto, la rápida adopción de aplicaciones e interfaces inteligentes por parte de los usuarios, ha creado un mercado billonario que facilita que, de una forma cada vez más rápida y barata, las compañías telefónicas coloquen dispositivos móviles

inteligentes en las manos de sus consumidores. Estas herramientas ya no solo facilitan la comunicación, sino que han convertido en nodos (*hubs*) portátiles de comunicación, información y socialización, teniendo como característica distintiva ante sus predecesores análogos la alta capacidad de interacción y retroalimentación que ello permite.

En la Era Digital, la posibilidad que tiene cualquier persona de transmitir información y actos en tiempo real de un punto a otro en el mundo, tiene como consecuencia directa la erosión de las fronteras territoriales. La hiperconexión borra, sin lugar a dudas, las fronteras territoriales e institucionales, y esta es una de las características distintivas que completa la descripción de la sociedad red. Por esta razón, la estructura social en la que se desarrolla la acción de esta etapa es global, aunque la mayoría de las experiencias humanas ocurra en las localidades tanto desde el punto de vista territorial como cultural. Ulrich Beck (1993, p. 81) denominó a esta situación como *glocal*, porque mezcla las interacciones sociales y económicas globales y locales, al mismo tiempo.

Desde 1999 y hasta nuestros días, las páginas electrónicas disponibles en el espacio virtual se multiplicaron exponencialmente, y la vida en la red se hizo cada vez más cotidiana y más colectiva, favoreciendo el intercambio de información y experiencias. Entre los usuarios de redes nació la cultura de compartir información, música, documentos, propaganda y juegos, así como la adquisición *on-line* de bienes y servicios. Esta conectividad perpetua, asociada a la capacidad de comunicación multidireccional entre individuos, está íntimamente vinculada al nacimiento de las principales redes sociales digitales y a la masificación del uso de los dispositivos móviles, que son las herramientas de la hiperconectividad que caracteriza esta época.

El universo de la acción colectiva no fue ajeno a estos cambios y en la medida en que las prácticas digitales se fueron haciendo comunes en el uso diario, también fueron permeando en la organización de los movimientos sociales. Con estos antecedentes es posible determinar que los movimientos antisistema son herederos de los movimientos de las etapas previas, porque

mantienen, con un enfoque *glocal*, causas ligadas a reivindicaciones de movimiento obrero y de los movimientos sociales postmaterialistas. Sin embargo, se distinguen de los primeros por sus métodos de organización y de protesta. Los movimientos antisistema se caracterizan por la hiperconectividad y el uso intensivo de los dispositivos móviles, que suprimen tres fronteras: el tiempo y la distancia que separa a un colectivo en distintos puntos de la geografía, así como la línea que divide lo local de lo global. Por último, la hiperconectividad y el uso de dispositivos móviles facilitan al individuo su identificación con colectivos transnacionales cada vez más amplios, y posibilitan también asumir un papel hiperactivo y multitarea en la protesta.

1. 2. Los mecanismos de la contienda *on-line*

En cada momento de la historia, las condiciones de la contienda han cambiado de manera análoga a las mutaciones de los movimientos sociales. En cada etapa, han estado sujetas a la aceleración de sus tiempos de convocatoria, la expansión geográfica del movimiento y la diversificación de sus temáticas. Hasta entonces, esos cambios son ajenos a la irrupción de los medios sociales, así como de la movilidad y de la portabilidad de la información, comunicación y socialización.

Sin embargo, los medios sociales hacen del manifestante, en lo individual, el epicentro del desarrollo de los movimientos sociales. Por esta razón, la multiplicación exponencial de las interacciones en la contienda política y la aceleración de los cambios que esto induce, tanto en la propia contienda como en el proceso de participación, hacen necesaria la utilización de un marco de referencia que permita el análisis en profundidad sobre la evolución de sus mecanismos y la transformación de sus interacciones.

Consideramos que, entre los distintos modelos y aproximaciones de la acción colectiva y los movimientos sociales, el modelo de la dinámica de la contienda (DOC) es el que mejor satisface dichos requerimientos, ya que, como indicaron Della Porta y Diani (2011), es considerado un modelo integrativo que permite el uso dinámico

de los conceptos. Esto permite una gran flexibilidad al estudio de los movimientos que se transforman a sí mismos y en tiempo real, gracias a las características del *big data* (tratamiento automático de grandes bases de datos que permiten identificar patrones y/o tendencias), el *crowdsourcing* (la colaboración abierta asociada a la externalización de tareas de una organización) y la *viralización* de contenidos (masificación de contenidos compartidos en redes).

La inserción de los movimientos sociales en la Era Digital supone la modificación de la dinámica, funcionamiento y componentes de los movimientos sociales. Sin embargo, el uso de herramientas digitales limita la capacidad explicativa de esas variables dentro del marco conceptual tradicional del estudio de los movimientos sociales. En efecto, para McAdam, Tarrow y Tilly (2005, p. 55), autores del modelo DOC, pone en el centro de su análisis la construcción social y el desarrollo de la contienda a través de las interacciones sociales de los participantes. Asimismo, la dinámica de la contienda política se explica como una interacción de episodios públicos y colectivos entre reivindicadores y sus objetos, cuando al menos uno de los reivindicadores es el gobierno y cuando la satisfacción de las reivindicaciones afectan al menos a uno de los reivindicadores.

En el modelo de la dinámica se pueden identificar dos tipos de contiendas: *las contenidas y las transgresivas*. En la *contienda contenida* todas las partes del conflicto están establecidas como actores constituidos, por ejemplo, en los procesos electorales regulares (elecciones, referéndums y consultas). Las *contiendas transgresivas* suponen que una de las partes, al menos, es un actor constituido y, al menos, otra de las partes utiliza acciones innovadoras (movimientos sociales, protestas, marchas), (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005, p. 7).

Además, el modelo dinámico supone que la contienda política tiene episodios y no actos continuados. Para reforzar la capacidad explicativa sobre los alcances de los movimientos antisistema, *asumimos que la contienda es una lucha política colectiva que está integrada por tres elementos: episodios, procesos y mecanismos*. Los episodios contienen reivindicaciones colectivas relativas a las

partes en conflicto y se integran por procesos; estos últimos son secuencias de mecanismos que provocan transformaciones más complejas que los anteriores; y los mecanismos son acontecimientos limitados que alteran las relaciones entre los elementos que incluyen (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005, p. 26).

En consecuencia, un acontecimiento que genera una alteración de la relación entre las partes de una contienda, se convierte en un mecanismo que, al conjugarse con otros, crea un proceso. Los procesos que adquieren la característica de ser continuos y que generan un resultado reivindicativo para alguna de las partes involucradas, se convierten en episodios, y cuando la interacción es episódica, nos encontramos frente a una contienda política.

A lo largo de la historia, las contiendas se han transformado siguiendo las condiciones del contexto socioeconómico y las herramientas utilizadas para su organización. Para efectos de organización y movilización en la contienda política, las herramientas que más se utilizan son aquellas que tienen que ver con la comunicación y la información, y se han visto transformadas de acuerdo con los planteamientos de Vázquez Montalbán (1997) y de Castells (2009), por los avances económicos y comerciales, constituyéndose en armas del poder empresarial y político para incrementar las ganancias comerciales y el control social. En esta Era Digital, existe la dinámica de la conexión perpetua (Castells, 2009), del tiempo real y de la vida *on-line*, y esta dinámica suprime las barreras del espacio-tiempo como factor de distribución viral de contenidos.

Sin embargo, las diferentes modalidades de las tecnologías de la información y comunicación, en los distintos momentos de nuestra historia, han tenido un efecto paradójico: han servido al mismo tiempo para mantener el *statu quo* y para subvertirlo. Desde las primeras revoluciones, los actores sociales han utilizado herramientas de comunicación que, aunque no fueron desarrolladas específicamente para la contienda y mucho menos por sus participantes, se han convertido en el factor que, en la mayoría de los casos, ha inclinado la balanza a favor de los reivindicadores y sus causas.

En nuestros días, la principal variable en la digitalización de la contienda, en su versión *on-line,* es el uso intensivo de dispositivos móviles conectados a la red, que facilita la convergencia de la información, comunicación y de la socialización como factor incluyente y democratizador de la producción de contenidos. Los medios sociales son la herramienta que faltaba a la contienda política para estar al alcance de la mano del ciudadano común, sin necesidad de recurrir a las organizaciones con agenda política propia, ya sea el propio gobierno o a los medios de comunicación tradicionales. En consecuencia, los movimientos sociales y las tecnologías de la información y comunicación convergen en una dinámica que se caracteriza por la viralización de contenidos.

Ahora bien, desde las antiguas luchas de la clase obrera hasta los movimientos modernos en pro de la justicia global, la acción de los movimientos sociales a gran escala siempre se ha organizado en forma de red (Della Porta y Diani, 2011, p. 207). Por esta razón, existe una amplia posibilidad de que los activistas recurran, por experiencia, a formas de estructuras de movilización probadas.

Sin embargo, en la Era Digital se abre la oportunidad a posibles innovaciones en las contiendas políticas, así como en la organización de la protesta y en los repertorios de la acción, gracias a las innovaciones tecnológicas en la comunicación e información y la socialización. La contienda *on-line* tiene cuatro condiciones que la distinguen de las clásicas: elimina las barreras espaciales, temporales, geográficas e institucionales, entre lo global y lo local; elimina las barreras sociales entre la producción de contenidos e información en medios tradicionales de comunicación (radio, televisión y periódicos) y la producción de bajo coste; los participantes cuentan con una conexión perpetua que permite la protesta en tiempo real; además, los manifestantes son hiperactivos y ejecutan tareas múltiples dentro de la protesta al ver una evolución en sus papeles y funciones.

En consecuencia, la contienda *on-line* es “la lucha política colectiva que contiene al menos un episodio integrado por procesos que aglutinan mecanismos en donde sus actores utilizan como herramientas las nuevas tecnologías de la comunicación,

información y socialización para consolidarse como un punto de inflexión en el desarrollo contencioso, provocando una serie de interacciones en tiempo real que tienden a expandirse de forma glocal, a reducir los tiempos y costos de organización y convocatoria y a diversificar sus reivindicaciones" (Domínguez, 2016, p. 82).

1. 3. La portabilidad y movilidad de la protesta

El uso de las tecnologías disponibles para la organización, según la etapa de la historia, siempre ha conllevado una mayor difusión de la protesta. En la Era Digital, la utilización del ordenador y de los dispositivos móviles de tipo *smartphone* para la organización de un movimiento permite ampliar la difusión geográfica de aquellos que funcionan como nodos y de las formas de organización. Según Alabao y Rodríguez (2015, p. 154), el impacto de la vida *on-line* en los mecanismos clásicos tiende a la desaparición de fronteras entre mecanismos, amplificación geográfica y rediseño en tiempo real, que serán lugares comunes dentro de la contienda *on-line*. En este proceso se puede distinguir que el uso de dispositivos móviles hiperconectados tiene un efecto paradójico porque, en el mismo acto, se diseña, se organiza y se comunica una acción colectiva.

Los dispositivos móviles de última generación integran las mismas funcionalidades y con la misma capacidad y rapidez que una computadora o una *tablet*. Estos dispositivos son una plataforma digital que, sin tomar en cuenta las aplicaciones especializadas que se pueden encontrar en el mercado, integra distintas funcionalidades vinculadas entre sí: tienen teléfono, cámara fotográfica, cámara de vídeo, reproductor de vídeos y de fotografías, mensajes de texto (telegramas) correo electrónico (cartas), *scanner*, procesador de texto, hoja de cálculo, editor de presentaciones ejecutivas, editores de texto, de fotos y vídeo, audio-grabadora, radio, televisión, incluyendo *streaming*, reloj mundial, cronómetro, calendario, mapas y guías de todas las ciudades del mundo, almacenaje de archivos digitales, navegadores de internet, brújula, linterna, uso remoto, sistema de geolocalización y medidas de seguridad para garantizar la privacidad de su uso, entre las que se

incluye el reconocimiento biométrico; tiene la posibilidad de conectarse a otros periféricos (impresora, teclado y ratón, etc). En realidad, la posibilidad de expandir los límites del uso de dispositivo móvil tiene más que ver con la capacidad, curiosidad, talento y recursos del usuario que con el dispositivo mismo.

Estas aplicaciones permiten la operación de modelos de enjambre, estructuras horizontales, *forking* (división organizacional de causas), *swarming* (ataques amorfos desde diferentes frentes), *flashmob* (ensambles espontáneos con representaciones inusuales), *streaming* (transmisión de vídeo en tiempo real desde los móviles) y muchas otras prácticas relacionadas, que se importan del mundo *on-line*, del *gaming* y del *marketing*, entre otros, y se conjugan con tácticas organizacionales para ser traducidas a mensajes y enlaces en beneficio de la convocatoria y la organización de la protesta.

Para facilitar la portabilidad y la hiperconectividad, estos dispositivos son fabricados por corporaciones transnacionales bajo protocolos y sistemas de estandarización internacional tanto en sus componentes (*hardware*), como en sus sistemas y aplicaciones (*software*). Esto ha generado un acceso estandarizado a la conectividad y al uso de las aplicaciones con una capacidad intrínseca de desplazamiento de los dispositivos. La estandarización de procesos genera la portabilidad y su capacidad de desplazamiento produce la movilidad, no solo de los dispositivos, sino de la comunicación, información y socialización y, por tanto, de los mecanismos correspondientes de la contienda política.

El cúmulo de atributos y características de estos dispositivos, en particular de los móviles, hace que su utilización en los movimientos sociales y sin importar el papel que se tenga dentro de la acción colectiva, equivalga a hacer portable y móvil la protesta. Sostiene Domínguez (2016, p. 121) que, al unir el razonamiento político y el tecnológico, se entiende por portabilidad de la comunicación, información y socialización la capacidad que tienen estas de ser procesadas de la misma forma a través de distintos contextos: países, regiones, contiendas, protestas, plataformas y/o dispositivos, entre otros.

Ahora bien, la participación de un individuo depende en gran

medida de su adhesión a un marco de acción colectiva, y esto depende de tres factores: la comunicación, la información y la socialización. El modelo DOC supone que el proceso de participación pasa también por las redes interpersonales, la comunicación interpersonal y diversas formas de negociación continua como algo que ocupa un lugar central en la contienda política (McAdam, Tarrow y Tilly, 2005, p. 24).

La comunicación se refiere, en general, a la capacidad de compartir significados entre individuos a través del intercambio de información (Castells, 2009, p. 54), entre individuos de manera recíproca. El proceso de comunicación está definido por la tecnología de la comunicación, las características de los generadores y los receptores de información, los códigos culturales y los protocolos de información. En la comunicación política es el intercambio de contenidos de asuntos de interés público que involucra a ciudadanos, actores sociales y medios masivos de comunicación (Mancini, 2011). Sin embargo, la comunicación para la contienda política tiene dos factores de la mayor importancia: el primero es la transmisión del mensaje; el segundo, la existencia de canales para transmitir dicho mensaje.

La información tiene un carácter más unidireccional que la comunicación y se refiere a aquello que se informa; puede ser cualquier tipo de dato que permita a la persona tomar decisiones o entender una actividad en particular (Newell, 2007). En los movimientos sociales, la información no solo transmite datos sino también formas de identificarse, de organizarse e instrucciones para la acción colectiva.

La socialización es sin duda un asunto más complejo, porque se refiere a un proceso psicológico que ocurre en la interacción entre los miembros de una organización y un nuevo miembro o grupo de miembros, motivada y controlada por la primera, con el diseño explícito de condicionar el comportamiento de la segunda (Bracho, 2007). En esta misma vertiente, Kissler (2011) sostiene que la socialización política es un proceso multidimensional que forma significativamente la relación del individuo con su ambiente social.

Finalmente, Brysk (2013, p. 21) sostiene que la socialización

orientada hacia los movimientos sociales es un proceso de largo plazo de aprendizaje de valores, papeles y marcos de identidad respecto al orden y a las prácticas sociales que filtra nueva información y experiencias. En resumen, la socialización es causa y efecto en la protesta, recibe y forma marcos de identidad, valores y papeles.

En nuestros días, los factores que condicionan el proceso de participación se mudaron al ciberespacio, dando a los mecanismos de la contienda el toque digital del tiempo real. La utilización de plataformas digitales y dispositivos móviles provoca la convergencia de la comunicación, la información y la socialización en un solo elemento llamado *social media*. Estas herramientas se caracterizan por su facilidad de uso, por la estandarización de los procesos y la convergencia tecnológica y dibujan actualmente un camino claro hacia el empoderamiento del individuo (manifestante) en el proceso de transformación social.

2. El empoderamiento del manifestante en la Era Digital

Los medios sociales son el resultado de la convergencia de los medios y herramientas de comunicación, información y socialización con las redes sociales digitales y la hiperconectividad, a través de los dispositivos móviles. En efecto, los medios sociales son plataformas de comunicación *on-line*, cuyo contenido es creado por los propios usuarios a partir de la edición, publicación y el intercambio de texto, imágenes, audio y vídeo. Además, los medios sociales facilitan la interacción del usuario con otros usuarios mediante intercambios directos persona a persona o del usuario hacia la colectividad en foros virtuales que catalizan la protesta social y el cambio político.

Con ello, los individuos ahora poseen herramientas de mayor alcance, penetración y velocidad de respuesta que sus antecesores, lo que les permite cambiar su entorno en tiempo real de forma colaborativa, y socializar en el desarrollo del conflicto desde cualquier lugar del mundo en el que se encuentren; dichas posibilidades permiten la evolución de sus papeles y funciones

dentro de las contiendas políticas.

2. 1. Los medios sociales: catalizadores del cambio político

La prensa, la radio y la televisión, así como las redes sociales son medios de comunicación, pero sería un error meterlos en la misma urna. Los medios tradicionales entran en la categoría de medios de comunicación de masas, porque su mensaje es vertical y unidireccional, llega al receptor en formatos rígidos y de forma simultánea al público que los compra o que los sintoniza en horarios programados. En contraste, las redes sociales surgieron en internet con la idea de conectar simultáneamente a miles de personas de manera horizontal. Al respecto, Cansino, Zamarrón y Calvillo (2014) sostienen que el éxito de las redes sociales como Twitter o Facebook reside precisamente en la posibilidad que tienen sus usuarios de interactuar entre sí con tal libertad, que son ellos mismos quienes ocupan las redes sociales a partir de sus propios intereses.

En el contexto de los medios sociales, la interacción colectiva en el espacio virtual permite configurar comportamientos políticos. Al respecto, Castells (2009, p. 149) afirma que toda la política es personal, y la resonancia que un usuario puede encontrar en colectivos virtuales que están en línea con sus valores y actitudes la vuelve más activa políticamente y, por el contrario, las interacciones de una persona con usuarios con ideas contradictorias reduce su implicación política. En la misma vertiente, Della Porta y Diani (2011, p. 78) sostienen que la reducción de espacio y tiempo en los procesos de comunicación afecta a la producción y reproducción de bienes culturales y de herramientas de regulación política.

En efecto, se puede establecer una relación positiva entre la evolución de los medios de comunicación y la innovación social. Balle establece que la distancia entre la aparición del invento y su conversión en innovación social decrece a lo largo de la historia. Por ejemplo, hay cuatros siglos de distancia entre la invención de la imprenta por Gutenberg y el desarrollo pleno de su función social; hay 63 años entre la invención de la fotografía por Laplace y el

primer prototipo fotográfico de los hermanos Lumière; hay 18 años entre la primera experiencia radiofónica a través del canal de la Mancha y la primera emisión radiofónica regular que tuvo lugar en Petrogrado en 1917; hay 7 años entre la primera experiencia televisiva de Henri de France en 1929 y la primera emisión regular de la BBC en 1936 (Vázquez, 1997, p. 138).

En el caso de los medios sociales, el tiempo de la aparición de las grandes redes sociales y su utilización masiva en contiendas políticas, se reduce a tres años. En 2008, la campaña de Barack Obama mostró con claridad el alcance que tienen las redes sociales para articular la mayoría que decidió la elección en favor del partido demócrata, en la elección presidencial de los Estados Unidos de Norteamérica.

Según McAdam (1999, p. 477), para que un movimiento político se convierta en motor de cambio necesita afrontar seis problemas estratégicos: 1) conseguir nuevos miembros; 2) mantener la moral y el compromiso de los miembros existentes; 3) conseguir cobertura preferentemente favorable de los medios de comunicación; 4) movilizar el apoyo de grupos externos; 5) limitar las opciones de control social que pudieran ser ejercidas por sus oponentes; y 6) influir sobre la arena política para conseguir que el Estado actúe. Los medios sociales aplicados a la contienda política son una herramienta que permite buscar de manera automática, entre los colectivos, a aquellos que comparten causas y puntos de vista, desplegando con facilidad las actividades estratégicas que son necesarias para afrontar con éxito los seis problemas planteados por McAdam.

En consecuencia, podemos suponer que los medios sociales crean, por una parte, oportunidades para transformar en acción lo que hasta entonces era solo una predisposición (Della Porta y Diani, 2011, p. 160), y, por otra, tienen un efecto positivo en los mecanismos de la participación. Los medios sociales se convirtieron en una herramienta indispensable para entender la evolución de los movimientos sociales y las contiendas políticas, porque en su gestión convergen las funciones de comunicación, información y socialización como vectores del proceso de participación.

Los medios sociales, además, han hecho emerger situaciones inéditas que favorecen la organización y la difusión de la protesta. Por ejemplo: la *viralización* de contenidos en medios sociales que, conforme a la analogía biológica, se refiere a un fenómeno de reproducción acelerada y masiva de texto, imágenes, audio o vídeo; la correduría *peer to peer*, la socialización 360 y las demostraciones colaborativas. Los comportamientos descritos expresan con bastante claridad el alcance de la contienda *on-line* en la práctica del *hackeo* a los sistemas políticos, bajo el nuevo paradigma del *crowdsourcing* y el *big data.*

En nuestros días, los medios sociales se convirtieron en un catalizador de la evolución de la contienda política, de sus mecanismos de participación y del empoderamiento del manifestante, gracias a la emergencia de nuevos papeles y funciones para los participantes, denominados *hacktivistas*. En efecto, *hacktivista* es un término que se han popularizado gracias a la adopción de las plataformas tecnológicas para la organización y difusión de los movimientos sociales.

2. 2 El *hacktivista*: nuevas funciones y papeles del manifestante

El *hacktivismo* se refiere a la dimensión digital del activismo político clásico, y el *hacktivista* es el individuo que despliega ese nuevo papel social. Este último asocia dos conceptos: el tecnológico *de hacker* y el papel social de *activista*. A pesar de ser un concepto que ya fijó residencia en el vocabulario de esta Era, no existe una definición de *hacktivista* consensuado y que, además, refleje cabalmente el alcance de la labor que desempeña dentro de la contienda política. Para Alexandra Samuel (2004), un *hacktivista* es un *hacker* que utiliza las herramientas tecnológicas para un fin político. A partir de esta definición, se pueden identificar dos grandes diferencias entre el *hacker* y el *hacktivista*: la primera tiene que ver con la especialización. Un *hacker* requiere de capacitación técnica de alto nivel para corromper sistemas informáticos; el *hacktivista* requiere de muy poca capacitación para participar en una contienda. La segunda diferencia está en las características del

ámbito de aplicación. El *hacker* penetra en sistemas informáticos y explota sus vulnerabilidades para obtener información. El *hacktivista* vulnera los sistemas políticos a fin de atacar sus debilidades para obtener soluciones a sus demandas sociales.

El término *hacktivista* describe al individuo que, en medios sociales, exhibe compromiso y motivación, promoviendo causas y posicionamientos, informando e intercambiando contenidos con el colectivo y convoca a la acción. En efecto, en su manera de actuar en las nuevas contiendas *on-line*, el *hacktivista* combina tres tipos de implicación en la protesta: participante asociado, manifestante y *hacktivista* multitarea. El común denominador de la evolución de los mecanismos de participación en la protesta es la creciente individualización de los procesos y funciones. Este proceso asociado a la tecnología está diversificando e incrementando los papeles del manifestante del siglo XXI.

Cansino, Schmidt y Nares (2014, p. 12) sostienen que, a causa de este proceso de individualización, los conflictos sociales se han desbordado hacia otros espacios no tradicionales. Actualmente, el conflicto social no solo sucede en la calle, el sindicato, el partido o la empresa, sino también en la familia, la escuela y las organizaciones no gubernamentales. Desde su punto de vista, esta ampliación del espacio de conflicto social empieza a configurar una concepción distinta de la política y de la forma de agregar intereses, porque el individuo adquirió un papel central.

Los individuos tienen, en los dispositivos móviles y los medios sociales, herramientas de mayor alcance, penetración y velocidad de respuesta. Esta plataforma tecnológica y digital permite a las personas llamar la atención de sus pares y de las autoridades con facilidad e incidir en un entorno deseado, en tiempo real desde cualquier lugar del mundo.

La posibilidad de promover la colaboración y socializar en el desarrollo del conflicto facilita ahora, más que nunca, que la protesta sea la vía para la transformación social, y la penetración que estos conflictos han tenido en esferas íntimas, como la familia y los círculos más cercanos del *hacktivista* (laborales y sociales), le da al individuo un empoderamiento inédito para facilitar esta

transformación. El fenómeno ha tomado tal amplitud que, como mencionamos anteriormente en palabras de Campos y Velázquez, la protesta será la que hará cambiar el mundo. En este contexto, el movimiento de los indignados del 15-M de la plaza Puerta del Sol tiene una significación especial. Según Cansino y Calvillo (2014, p. 34), la aportación de los indignados del 15-M no solo está en sus percepciones y anhelos, en su mentalidad o en los cambios de fondo que impulsaron, sino también en las herramientas que utilizaron y las formas innovadoras que tomó la protesta social.

El *hacktivismo* emerge como novedad en las acciones de protesta de la Puerta del Sol y se repetirá, a la postre, en todos los movimientos de España y del mundo. A partir de entonces, la participación de las personas en la protesta es interactiva, colaborativa, multitarea y despliega diversos papeles: corredores, productores de información, medios de comunicación y catalizadores de los apoyos. Todo esto va de la mano del uso intensivo de dispositivos móviles y de medios sociales, lo que les permite adicionalmente manifestar sus sentimientos y emociones al socializar, aprender e intercambiar experiencias como ciudadanos del mundo. Para Alabao y Rodríguez (2015, p. 164), la generación de *hacktivistas* que activó el 15-M no solo produce sus propios contenidos, sino que también los distribuye, buscando los canales adecuados para ampliar el movimiento. Con lo que estos *hacktivistas* no solo le dan voz a la protesta y le dan voz a otros dentro de la protesta, sino que emergen desde su propia voz, agregando matices personales a una reivindicación en común.

La participación en la manifestación en las calles de estos *hacktivistas* es variable. Sin embargo, en esta distinción se desvanece la línea que existe entre el activismo tradicional y el *hacktivismo* multitarea. Muchos ciudadanos, jóvenes o no, no buscan ser manifestantes activos como en las contiendas tradicionales. Sin embargo, el *hacktivista* se convierte en promotor de la convocatoria, del mensaje o de las demandas de los manifestantes dentro de un entorno abierto e inclusivo, aunque no lleguen a manifestarse de forma real.

A través de distintos medios sociales, los *hacktivistas* protestan,

generan actos, acciones de comunicación, validan (*likes*) y comparten (promueven). Las distintas plataformas de medios sociales se convierten en ágora donde se debaten orientaciones y reivindicaciones, estrategias, y se organizan movimientos encaminados a *hackear* el *establishment*; un *statu quo* político que no representa los ideales ni las aspiraciones de quienes tienen formas alternativas de vida y de ejercer la ciudadanía. La viralización de estas acciones ha llegado más de una vez a trascender el espacio digital para insertarse en los medios tradicionales, llegando a todo tipo de públicos y aumentando la presión social. No sobra mencionar que, según Subirats (2015, p. 11), un segundo espacio de incidencia del *hacktivismo* se identifica en los cambios que ha sufrido el proceso de elaboración, formación e implementación de políticas públicas, porque supone un replanteamiento de la posición y el papel de poderes públicos y de sus administraciones. Este planteamiento de Subirats traduce, de manera institucional, la capacidad del *hacktivismo* de penetrar de forma rápida y directa los sistemas políticos y de poner en jaque su funcionamiento para buscar soluciones.

Hoy en día, un *hacktivista* ya no pertenece a un solo grupo o una sola causa, sus redes son tan diversas y tan dispersas como los intereses de cada uno de sus integrantes; sirven de soporte para convocatorias tan variadas como su diversidad lo permita; lo digital y lo tradicional ya no se encuentran divididos, y los papeles y funciones tampoco; actualmente, una sola persona puede convocar, difundir, participar y agregar reivindicaciones en tiempo real, gracias a la convergencia de la información, comunicación y socialización en los medios sociales. La aparición del *hacktivista* multitarea es una consecuencia de esta convergencia en donde la protesta trasciende a la presencia del manifestante en el lugar, lo que permite la aceleración de la protesta y la diversificación de sus reivindicaciones, fortaleciendo al individuo como catalizador de la transformación social.

3. De la lucha antisistema a la solidaridad 2. 0

Después de analizar la transformación temporal, temática y operativa de los movimientos sociales en el primer apartado de este documento y de revisar la evolución del manifestante a *hacktivista* en el anterior, esta sección describe algunos ejemplos de cómo los movimientos sociales, además de las transformaciones antes mencionadas, también se han visto reformados en su acción, al pasar de movimientos reivindicativos a movimientos colaborativos, como fue el caso de los indignados del 11-M y Occupy Wall Street.

La evolución de la contienda política y sus mecanismos han facilitado que se acentúe más la paradoja mencionada anteriormente entre el fortalecimiento del *statu quo* y las posibilidades de subvertirlo, ya que al transformarse el mecanismo de protesta en un mecanismo colaborativo que no solo demanda reivindicaciones sino que incluso llega a solucionar en tiempo real algunas de ellas, le permite mutar en cuestión de horas, de una red que convoca y se manifiesta a una red que convoca y ayuda en causas comunes.

Las redes sociales integradas antes y durante los primeros dos movimientos analizados en este apartado, trascienden a las protestas y han sido accionadas para causas sociales y defensa de derechos en menor o mayor escala. En España, los indignados montaron guardias para evitar desalojos y, paralelamente, los indignados de Islandia, Londres y Alemania utilizaron su red para ayudar en la crisis migratoria de los refugiados sirios. Por otro lado, Occupy Wall Street se convirtió en Occupy Sandy, con lo que una red nacida en una protesta trascendió a una red de apoyo social para atender a los damnificados del huracán del mismo nombre.

De igual forma estos ecosistemas digitales que se crearon en torno a los movimientos del año 2011, se convirtieron en una especie de plantilla digital en el ámbito social para operar procesos electorales y otras causas que, por su acelerada difusión, lograron un rápido impacto que tomó por sorpresa al *statu quo* en los casos de la elección de la congresista estadounidense Alexandria Ocasio-Cortez y el movimiento #MeToo, movimientos que complementan este apartado.

3. 1. Indignación y migración

El 15-M de los indignados de la plaza Puerta del Sol fue un movimiento que ha servido de ejemplo para muchas de las demostraciones a nivel mundial realizadas desde mayo del 2011 hasta la fecha. El camino para ello no fue fácil, pero sí vertiginoso y expedito. En los cinco días posteriores a la primera acampada en la plaza de la Puerta del Sol, las acampadas y protestas se esparcieron a las ciudades más importantes del país y de toda Europa; un mes después, el 19 de junio, se llevaron a cabo 98 manifestaciones en las principales capitales y ciudades europeas, así como algunas otras partes del mundo. Cinco meses después el 15 de octubre de ese mismo año, se logró una convocatoria a nivel mundial, que movilizó a indignados de 1.051 ciudades de 90 países.

Mucho se ha criticado y alabado a este movimiento, la principal crítica en su origen fue la falta de propuestas claras y concretas, pero sin duda su mayor aportación no ha sido tanto a la democratización del país que lo vio nacer, sino a la democratización de la protesta, al marcar un camino en cuanto a la organización, difusión y penetración del movimiento, a través de esquemas colaborativos de bajo coste.

La demanda inicial en una forma tan abierta y vasta como lo fue #DemocraciaRealYA, le permitió al 15-M ser un movimiento de movimientos en donde, a partir de su Asamblea General, se integraron múltiples intereses nacionales, provinciales y locales que con el tiempo generaron una serie de movimientos y organizaciones políticas multi-temáticas y geográficamente muy distribuidas.

Campos y Velázquez (2014, p. 89) se refieren al movimiento como una “amalgama de humanismo, ecologismo y pacifismo, con reivindicaciones tanto políticas como económicas y sociales”, cuya estructura no es jerárquica y se organiza a través de pequeñas asambleas por internet.

No es que el 15-M haya inventado las prácticas colaborativas, tampoco fueron los primeros en ponerlas en marcha para una protesta, sino más bien fueron los primeros en agrupar un andamiaje tecnológico que, a través de la convergencia tecnología-

acción, generó un ecosistema de organizaciones y movimientos en el campo, que se nutrió de los incipientes movimientos previos al 15-M y se especializó en el desarrollo colaborativo de la protesta.

Esta capacidad colaborativa en tiempo real fue la que facilitó en España los operativos en los que los indignados montaron guardias para evitar desalojos, lo que a la postre sería penalizado por la Ley de Seguridad Ciudadana emitida por el Parlamento; pero quizá el mejor ejemplo de solidaridad se dio en la rápida atención que distintos países dieron a la crisis migratoria de los refugiados sirios.

Mientras ciudades como Londres tomaban parte del activismo digital para abrir sus puertas a estos grupos de refugiados, en Alemania pasaron directamente a la acción, a través de un ejercicio colaborativo, al cual la BBC denominó el “Airbnb de los Refugiados”, creando a través de las redes digitales una iniciativa llamada Refugees Welcome (Bienvenidos, refugiados) que comenzó a unir a migrantes con los alemanes que estaban dispuestos a abrir las puertas de sus casas.

Otro ejemplo, en este mismo contexto de lo que un país con fuertes círculos sociales puede lograr en tiempos reducidos, fue la postura tomada por la sociedad islandesa, ya que, mientras el gobierno anunciaba que el país podía dar refugio a 50 migrantes, la sociedad se organizó a través de las redes sociales para ofrecerse a recibir a 11.000 refugiados abriendo las puertas de sus casas.

3. 2. #OccupySandy

El 17 de septiembre de 2011, con las protestas del parque Zuccotti en el Distrito de Wall Street en Nueva York, cientos de jóvenes, tomando como ejemplo las acampadas de Madrid, hicieron lo propio al protestar contra la desigualdad social y económica, manifestándose bajo el lema “Nosotros somos el 99 %”, en donde demandaban justicia contra los bancos y acaudalados del país, a quienes identificaban como ese 1 % de la población responsable de la gran crisis económica y financiera, originando así el movimiento Occupy Wall Street.

Inicialmente se reunieron menos de 300 jóvenes en el parque

Zuccotti, pero la atención mediática arribó cuando 700 jóvenes fueron detenidos por las fuerzas de seguridad locales al manifestarse sin un permiso previo en el Puente de Brooklyn. A partir de esa atención mediática y distribución viral de lo acontecido a los jóvenes en Brooklyn, el movimiento recibió un apoyo masivo y el soporte de personalidades y artistas que se congregaban como parte de los manifestantes.

Para Zamarrón, Cansino y Calvillo (2014, p. 137), en términos de discurso alternativo y ocupación simbólica, el movimiento Occupy Wall Street contribuye a la consciencia y la reflexión social sobre las formas de dirigir, contestar y cambiar el curso de la sociedad, y señalan que el movimiento triunfó con el solo hecho de señalar la necesidad de reorientar los esfuerzos sociales para hacer frente a la crisis. Para estos autores (2014, p. 27), estos movimientos expresan y canalizan su indignación hacia la política existente y hacia sus representantes políticos, y le restituyen a la ciudadanía una centralidad política negada por el gobierno.

Esta evolución en la práctica democrática con ciudadanos empoderados, demostraciones *on-line* y acciones colaborativas van más allá de la demanda de satisfacciones de necesidades sociales al gobierno, y emplean a los mecanismos de la participación para el mejoramiento de las condiciones de los participantes, incluso en algunos casos sin la necesidad de intervención por parte del gobierno, y es esa acción, precisamente, la de prescindir del gobierno para la solución de necesidades sociales, a partir de la que se inicia del *hackeo* de los sistemas, ya que, si bien es cierto que las acciones se dan fuera del marco institucional, sus efectos permean dentro de este, como en el caso de la ayuda de las víctimas del huracán Sandy a través de la red Occupy.

Como lo señalan Zamarrón, Cansino y Calvillo (2014, p. 123), el de Wall Street fue un movimiento que se caracteriza por prescindir de un liderazgo identificable, integrado por gente de diferentes orígenes, género e identidad política, en donde lo más relevante para ellos es lo que tienen en común; ellos se sabían parte del 99 % que no toleraría la avaricia y la corrupción del 1 %. Este sentido de comunión y solidaridad expresado desde los principios

fundacionales del movimiento, se vería reflejado un año después a través de la operación de la red Occupy a favor de los damnificados del huracán Sandy.

El movimiento que antes se había convocado para protestar contra el sistema bancario y contra las autoridades de Nueva York, en concreto las policiales, activó nuevamente su red organizativa para convocar voluntarios, la mayoría participantes en las protestas del parque Zuccotti, para trabajar en conjunto con las autoridades del gobierno federal e incluso con la policía local para una pronta respuesta de ayuda a los damnificados del huracán.

A pesar de que Occupy Sandy se generó a través de la misma estructura que alimentó las protestas en Nueva York, el vínculo compartido no era el de oposición y rechazo hacia la autoridad, sino uno en donde se veían en acción las relaciones humanas orientadas a un cambio para hacer una mejor sociedad. Lo anterior fue materializado a través del ejemplo y no la confrontación, destacando el funcionamiento del movimiento original, en donde no se perseguía ser una organización sino un conjunto de voluntarios (Marcuse, 2012).

Esta convergencia entre solidaridad y demostración se facilita gracias al alto impacto que la socialización tiene en el mecanismo de protestas, ya que, como apunta Brysk (2011, p. 21), la socialización es la mayor fuente de cuidado, conexión y responsabilidad.

3. 3 #MeToo

Cuando la activista comunitaria Tarana Burke respondió a una chica de 13 años que había sido víctima de agresión sexual, con la frase: “yo también” (*me too*), nunca imaginó que esa respuesta iba a ser el *hashtag* de uno de los movimientos virales más grandes en contra del abuso sexual. La frase, que sería publicada por Burke en su red social de MySpace en el 2006 convocando a un movimiento de empatía para empoderar a mujeres víctimas de abuso, fue retomada más de una década después, en octubre del 2017, por la actriz Alyssa Milano en un tuit con la pretensión de mostrar la

magnitud del problema. Esta pretensión se vio cumplida de forma casi inmediata, ya que millones de personas hicieron referencia al *hashtag* en Twitter y Facebook en las primeras 24 horas. Lo que comenzó como un movimiento digital promovido en un inicio por estrellas de Hollywood, se extendió al mundo de la música, la academia, los negocios, la política y el deporte.

A las demostraciones digitales le siguieron las marchas como la de las sobrevivientes de #MeToo y la que invitaba a retomar el lugar de trabajo por parte de las mujeres. A ello le siguieron la creación de fundaciones para atender a las víctimas de abuso y las demostraciones en actos con audiencias masivas como la entrega de los Globos de Oro en el 2018, en donde la mayoría de las asistentes lo hicieron vestidas de negro y en la que la actriz Oprah Winfrey levantó la voz en su discurso para denunciar la temática.

De manera paralela, el movimiento se expandía a decenas de países con variaciones en el *hashtag* tales como #QuellaVoltaChe (aquella vez que) en Italia, #YoTambién en España, #NosotrasTambién en Israel y #BalanceTonPorc (denuncia a tu cerdo) en Francia, entre otros.

Si bien es cierto que el impulso logrado en tan poco tiempo proveyó una base de apoyo que permitió exponer en muy corto tiempo el grave y frecuente problema del abuso y el acoso sexual, también es cierto que tuvo un contrapeso de detractores que alzaban la voz principalmente por la falta de verificación de algunos testimonios falsos lanzados de forma anónima y otros en tonos violentos y excesivos sin la presencia de verificación legal, lo que puede afectar indebidamente a inocentes.

3. 4 La primera *millennial* en el Congreso

La victoria de la candidata del Partido Demócrata al Congreso de Estados Unidos Alexandria Ocasio-Cortez, que obtuvo por el distrito 14 de Nueva York el 78,2 % de los votos, rompió con una serie de paradigmas y reglas políticas no escritas en su país.

Venció en la elección interna al demócrata Joseph Crowley, a quien denominaban el “Rey de Queens” debido a sus diez términos

previos (desde 1999) como congresista por ese distrito, y quien además aspiraba a sustituir a Nancy Pelosi como líder de los demócratas en la Cámara. En una elección en donde la recaudación de fondos para la campaña de Crowley superaba en más de 17 veces a la de Ocasio-Cortez (3,4 millones de dólares frente a 194.000 dólares), ella se alzó con la victoria con el 57,5 % de los votos demócratas.

Su vertiginoso camino al Congreso es una muestra del empoderamiento individual y el impacto de la contienda *on-line* incluso en las contiendas electorales. Tan solo un año antes de ser electa, Ocasio-Cortez se encontraba trabajando en un bar de su ciudad. Sus orígenes latinos y su pertenencia a la clase media de su país en conjunto con sus 29 años de edad, la hicieron una representante de la lucha contra el *establishment* a nivel nacional.

Nacida en 1989, hija de madre puertorriqueña, se hizo cargo de su familia cuando su padre falleció en 2008 y tomó dos trabajos para ayudar a su madre, quien trabajaba limpiando casas, mientras ella estudiaba Economía y Relaciones Internacionales en la Universidad de Boston. Su historia le hizo ser defensora y promotora del socialismo como modelo para garantizar una vida digna, una buena educación y el acceso a los servicios de salud.

Perteneciente a la organización nacional Socialistas Demócratas de América y lideresa de un grupo de candidatas latinas conocido como las “Insurgentes” quienes enfrentan al *establishment* demócrata, apoyando políticas como el *medicare*, la universidad gratuita y la eliminación del Servicio de Migración y Control de Aduanas. Una reseña que la revista *Vogue* hizo como preámbulo a una entrevista, menciona que: “En un día cualquiera, nadie se pone de acuerdo sobre si es la próxima Sarah Palin, la siguiente Obama o un dictador venezolano”.

En la publicidad desplegada para su campaña, utilizó frases como: “Se supone que las mujeres como yo no deberíamos presentarnos a cargos políticos” y “yo no nací en una familia rica y poderosa”. En un contexto dominado por la polarización social de la elección a la presidencia entre Donald Trump y Hillary Clinton, su propuesta fue una de renovación progresista a favor de la migración y el aumento

del salario mínimo.

Ante los frecuentes señalamientos que atribuían su victoria a factores demográficos, ella contestó en Twitter argumentando que sus votantes estaban integrados por todas las clases sociales, y mostraba una foto de los agujeros de las suelas desgastadas de sus zapatos, con la leyenda: “Gané gracias a todas las puertas a las que llamé”.

Si bien es cierto que el caso de Alexandria Ocasio-Cortez es uno que expone la utilidad de las redes sociales en la lucha antisistema, también es ejemplo de la transición que las contiendas políticas han tenido en la Era Digital, en donde las luchas antisistema ya no necesariamente son frontales y masivas, sino que se han convertido en procesos de infiltración a los sistemas ocupados por el *establishment* político y social. Ningún sistema se *hackea* desde fuera, y la elección de Alexandria Ocasio-Cortez es una muestra de ello.

Adicionalmente a este caso, en esa misma elección se dieron otros casos de minorías que obtuvieron representación en el Congreso estadounidense, como es el caso de Rashida Tlaib e Ilhan Omar, de origen musulmán, y el de Deborah Haaland y Sharice Davids, de origen indígena.

V. Conclusiones

La información, comunicación y socialización son elementos constantes a través del tiempo en la lucha antisistema, mientras que las herramientas a través de las cuales estos elementos entran en acción han evolucionado en la Era Digital. Esta evolución ha permitido la transición de la contienda política a la contienda *on-line,* transformando sus mecanismos para ampliar la expansión geográfica, recortar el tiempo de la convocatoria y multiplicar y diversificar el contenido de sus reivindicaciones.

Paralelamente, la convergencia de la información, comunicación y socialización en los medios sociales, dio pie a la portabilidad y movilidad de la contienda, poniendo al alcance de los manifestantes (en la palma de sus manos) herramientas que facilitaron la evolución

en los papeles y funciones que propiciaron la transformación del manifestante en *hacktivista*, empoderando al individuo en su búsqueda de la transformación social.

La lucha antisistema ha evolucionado no solo en cuanto a la velocidad, cobertura y expansión de sus reivindicaciones, sino también en las formas para obtener resultados. Pareciera ser que a través de la infiltración de los procesos básicos en el ámbito institucional, los ahora *hacktivistas* han encontrado una solución menos frontal para la satisfacción de sus necesidades y la resolución de sus reivindicaciones, pasando de la lucha antisistema al *hackeo* de los sistemas políticos. Lo anterior no significa que hayan desaparecido las contraposiciones sociales, sino que la forma de solucionarlas ya no se presenta en su totalidad en un formato de una lucha como tal.

Anteriormente hablamos de cómo los mecanismos, herramientas y capacidades en constante cambio de la información, comunicación y socialización, vislumbran una paradoja al coadyuvar a mantener el *statu quo*, pero también a subvertirlo. Paradoja que se traslada también a los opuestos entre la información y la desinformación, ya que así como los medios sociales han sido indispensables para difundir información en pro de la contienda *on-line*, también han sido un vehículo infalible para la desinformación. Las denominadas *fake news* (noticias falsas) son un lugar común en las campañas políticas, y su éxito probado nos lleva a cuestionarnos qué tan conscientes somos como consumidores de información. Es irónico que, con nuestro arribo a la era de la información, hayamos llegado también a la etapa de mayor desinformación masiva.

Así como la contienda *on-line* empodera al individuo en la búsqueda de la transformación social, también le provee herramientas para seguir propagando males sociales que continúen enfermando nuestra civilización. Si bien es la suma de nuestros esfuerzos desde lo individual la que promueve una transformación en lo colectivo, también podría ser la suma de nuestra inconsciencia la que nos lleve a lo que Claudio llama “el naufragio de la civilización”.

Naranjo se refiere a la “Revolución de la Consciencia”, como

aquella en la que se contenía una fe en que la nueva consciencia de las juventudes cambiaría el mundo de una manera independiente de toda política. Esa fe se ha visto renovada en la actualidad, con la toma de las calles tanto para protestar contra el sistema, como para ofrecer ayuda para paliar catástrofes sociales y naturales a lo largo y ancho del mundo.

La convicción de Naranjo de que la transformación individual sería la clave de la transformación colectiva es sin duda el hilo conductor de este libro. Desde la propuesta de educar a los educadores para trascender la mente patriarcal, concepto ampliamente explicado por el mismo Naranjo, hasta los postulados de la democracia de proximidad de Subirats, la revolución de los derechos de Brysk, la gestión del conflicto de Binder, el sistema de complementariedad solidario de Einsler, la ciudadanía de valor de Arias y la ética de la madre Tierra de Boff (por solo mencionar algunos de los autores presentes en este libro), descansan en el individuo como solución a los problemas colectivos.

A diferencia de hace cinco décadas, cuando la contracultura lanzó a los jóvenes a perseguir un ideal, hoy en día estos jóvenes cuentan con las herramientas que los empoderan para librar una lucha más justa contra el *establishment*, lucha que ni siquiera necesita ser frontal, sino que puede librarse desde la trinchera digital de la información, la comunicación y la socialización.

Pero depende de cada uno de nosotros tomar conocimiento de nuestros males sociales, aceptar nuestro papel en la transformación de la sociedad y gestionar las acciones que nos lleven a tomar las mejores decisiones para sanar la civilización.

Está en nuestras manos decidir si queremos seguir nutriendo una política de las mentiras o una política de la consciencia, ya que, como apunta Claudio Naranjo, “nada importará más para que ocurra una transformación de la sociedad que una política que, más allá del moralismo represivo y autoritario, se interese por las virtudes fundadas en el desarrollo humano sanador”.

Y quizá entonces sea a través de esta política de la consciencia propuesta por Naranjo que podremos alcanzar la tesis de una sociedad heterárquica que conjunte la voz de la libertad individual

con la voz de la comunidad y la voz de la sabiduría de los líderes elegidos para construir una Era de la Consciencia.

Bibliografía

Alabao, N. y Rodríguez, A., “Organizaciones políticas no convencionales. La emergencia de una nueva cultura política”, en Subirats, J. Ed. *Ya nada será lo mismo: Los efectos del cambio tecnológico en la política, los partidos y el activismo juvenil*, Madrid, Centro Reina Sofía Sobre Adolescencia y Juventud y FAD, 2015.

Beck, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la Globalización*, Barcelona, Paidós, 1993.

Bracho, T., “Socialization”, *International Encyclopedia of Organization Studies*, California, Ed. Thousand Oaks, SAGE, 2007, p. 1433- 35, [Descarga: 7 de marzo de 2012].

Brysk, A., Ed., *Speaking Rights to Power. Constructing Political Will*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

Campos, X. y Velázquez, D., “Espiral sin retorno: España entre la crisis y los indignados”, en Cansino, C., Schmidt, S. y Nares, G., Ed., *¿Democratizando la democracia?*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Juan Pablos Editores, 2014.

Cansino, C., Schmidt, S. y Nares, G., Ed., *¿Democratizando la democracia?*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Juan Pablos Editores, 2014.

Cansino C., Zamarrón, E. y Calvillo J., “Del Homo Videns al Homo Twitter: La democracia en la era de las redes sociales”, en Cansino C., Schmidt, S. y Nares G., Ed. *¿Democratizando la democracia?*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Juan Pablos Editores, 2014.

Castells, M., *Communication Power*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

Della Porta, D. y Mario, D., *Los movimientos sociales*, Madrid, Complutense, 2011.

Domínguez, R., “Tecnología de la información y participación política. El rol de la movilidad y portabilidad de la información, comunicación y socialización en la evolución de la participación y la

contienda política", Director: Iván Llamazares. Tesis doctoral inédita, Universidad de Salamanca, Departamento de Derecho Público General, Área de Ciencia Política y de la Administración, 2016.

Godàs, I., Pérez, X., *La política del disenso. Sociología de los movimientos sociales*, Barcelona, Icaria, 2007.

Íñiguez Rueda, L., "Movimientos sociales: Conflicto, acción colectiva y cambio social", en Vázquez F., *Psicología de la acción colectiva*, Barcelona, EDIUOC, 2003.

Kissler, L., "Political Socialization", *International Encyclopedia of Political Science*, Ed. Bertrand, B., Berg-Schlosser, D. y Morlino, L. Thousand Oaks, California, SAGE, 2011, p. 2020-23.

McAdam, D., Tarrow, S. y Tilly, C., *Dinámica de la contienda política*, Barcelona, Hacer, 2005.

McAdam, D., "Marcos interpretativos y tácticas utilizadas por los movimientos: Dramaturgia estratégica en el movimiento americano pro derechos civiles", en McAdam, D., McCarthy, J. y Mayer, Z., *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas*, Madrid, Istmo, 1999.

Melucci, A., "La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria", en Ibarra, P. y Benjamin T. Ed., *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta, 1998.

Neveu, E., *Sociología de los movimientos sociales*, Quito, Abya Yala, 2000.

Newell, S., "Information", *International Encyclopedia of Organization Studies*, Ed. Thousand Oaks, SAGE, 2007, p. 662- 642 [Descarga: 7 de marzo de 2012].

Samuel, A. W., "Hacktivism and the Future of Political Participation", Director: Sidney Verba. Tesis doctoral inédita. Universidad de Harvard, Departamento de Gobierno, 2004.

Subirats, J., Ed., *Ya nada será lo mismo: Los efectos del cambio tecnológico en la política, los partidos y el activismo juvenil*, Madrid, Centro Reina Sofía Sobre Adolescencia y Juventud y FAD, 2015.

Tarrow, S., *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 2004.

Vázquez Montalbán, M., *Historia y comunicación social*, Barcelona,

Crítica, 1997.

EPÍLOGO

LA CONSCIENCIA DE LA ACCIÓN COMPASIVA

El Encuentro Mundial de Valores (EMV) abre una nueva era en pro de la consciencia de la acción compasiva desde Monterrey, México, hacia el mundo. La primera década, que estuvo enmarcada por más de 285 conferencistas, entre los que se encuentran reconocidos activistas sociales, premios Nobel y sobre todo grandes pensadores de nuestros tiempos como los que hoy coinciden en este libro, permitió generar y nutrir un debate con la finalidad de plantear soluciones para el bienestar y la plenitud que nos permita como sociedad sobreponernos a la problemática mundial.

En el presente, vivimos no solo desde el EMV sino como sociedad una etapa de transición que nos exige pasar del debate a la acción; nuestra civilización demanda nuestra atención, nuestra ocupación y sobre todo nuestra colaboración para construir de forma colectiva un mejor mañana.

Pero la construcción de un mundo mejor pasa por la construcción de un mundo más justo, más tolerante, más solidario, más sostenible, más consciente y más compasivo, y un mundo así no puede estar integrado más que por personas justas, tolerantes, solidarias, sostenibles, conscientes y compasivas que sean los pilares sociales de dicha labor.

Este libro, que se convierte en el primer esfuerzo editorial del EMV, es un paso más en nuestra labor de pasar del debate a la acción, y así seguir colaborando en la construcción de un mundo mejor, un mundo más sano, un mundo más consciente, un mundo más compasivo.

Nuestro agradecimiento a Claudio Naranjo y a cada uno de los autores, quienes contribuyen con su sabiduría, experiencia de vida, trabajo y compromiso a sanar la civilización. A todos ellos, muchas

gracias.

A ustedes, que tienen entre sus manos este libro, les agradecemos que se hayan unido a nuestro esfuerzo en la búsqueda del bienestar y la plenitud colectivos.

María Cristina González Parás
Presidenta y directora de EMV ABP
Miembro Ejecutivo del Consejo Internacional de Charter for Compassion

El Encuentro Mundial de Valores es una organización sin fines de lucro que trabaja desde 2009 para promover los valores humanos.

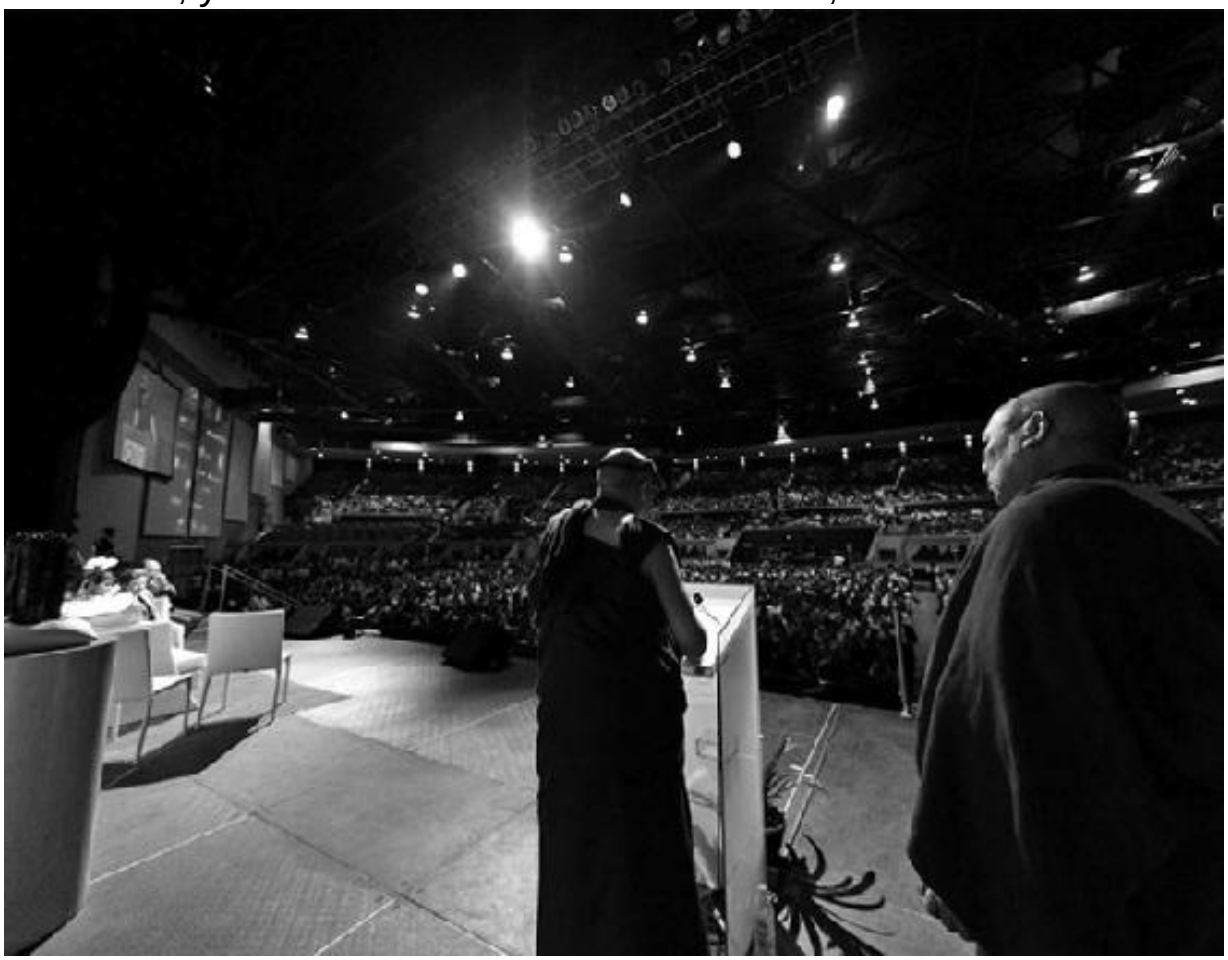
Entre las actividades que propone, realiza un acto anual en el que

se reúnen algunos de los activistas y líderes más reconocidos para compartir sus proyectos y las mejores prácticas con la audiencia global, con el propósito de inspirar una transformación dentro de la sociedad.

La organización, presidida por María Cristina González Parás, que ejerce como directora, cuenta con un Consejo Consultivo Global formado por Ervin László (Club de Budapest), Marilyn Turkovich (Charter for Compassion), Bernardo Kliksberg (UNDP), Claudio Naranjo (Fundación Claudio Naranjo), Marcelo Barros (ASETT/EATWOT), entre otros. Además cuenta con un Consejo Consultivo Local, que incluye a los rectores y exrectores de cinco de las principales universidades de México y líderes de la comunidad.

Entre los más de trescientos expositores que se han presentado en esta plataforma destacan algunos ganadores del Premio Nobel de la Paz, como S. S. Dalai Lama, Muhammad Yunus, Shirin Ebadi, Rigoberta Menchú, Leymah Gbowee, Jody Williams, Óscar Arias, así como líderes reconocidos, tales como Jeffrey Sachs, Howard Gardner, Bruce Lipton, Deepak Chopra, Marianne Williamson, Neale

Donald Walsch, Sergio Fajardo, Leonardo Boff, Jacqueline Novogratz, Charlie Gay, Iman Feisal Abdul, y personalidades influyentes como Goldie Hawn, Forest Whitaker, Patch Adams, Nick Vujicic, Isha Judd, Barbara Marx Hubbard, Jean Houston, así como la expresidenta de Irlanda Mary Robinson, y la de Costa Rica, Laura Chinchilla, y varios de los autores de este libro, entre muchos otros.



A través de los años, el Encuentro Mundial de Valores ha realizado un sinnúmero de alianzas nacionales e internacionales con el fin de llevar a cabo proyectos específicos, durante todo el año, que mejoren la vida de las personas y comunidades y que apoyen los objetivos de desarrollo sostenible de las Naciones Unidas, como son Charter for Compassion, IAVE, Think Equal, The Hunger Proyect, las Patronas, entre otras.

El acto se realiza anualmente en Monterrey, México, con una asistencia promedio de 6.000 personas, más la audiencia que puede seguir la transmisión en vivo gratuita en línea y que en años

anteriores ha alcanzado hasta 116 países. Además, se retransmite en universidades y en algunos penales del Estado.

Este esfuerzo se logra gracias al apoyo de todos los sectores: gubernamental, interreligioso, privado, organizaciones de la sociedad civil, académico y la comunidad global.

www.encuentromundialdevalores.org